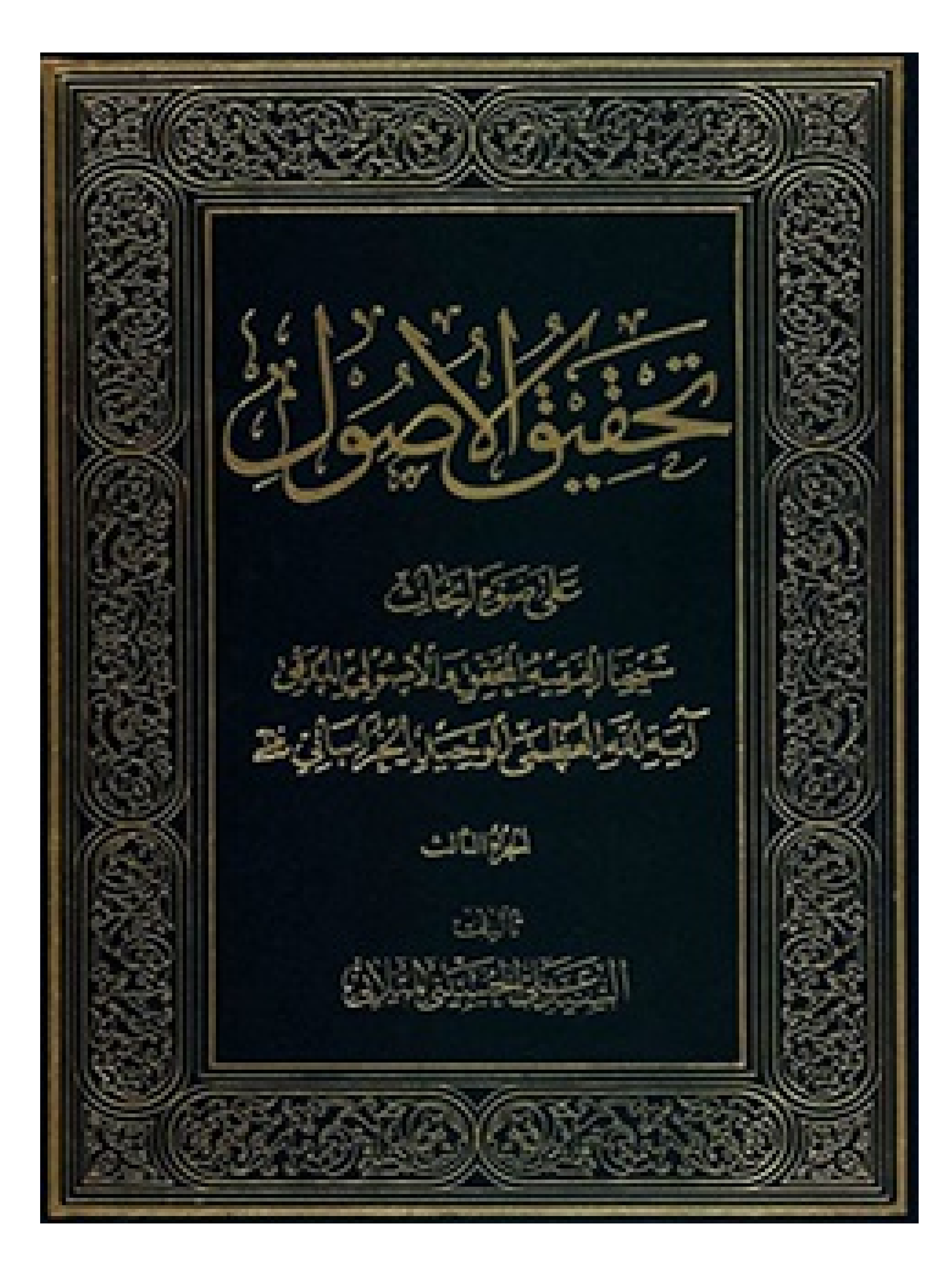

تحقيق الأصول
على ضوء أبحاث
شيخنا الفقيه المحقق والأصولي المدقق
آية الله العظمى الوحيد الخراساني
الجزء الثالث
تأليف
السيد علي الحسيني الميلاني



تحقیق الاصول

کاتب:

آیت الله علی حسینی میلانی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکزالحقایق الاسلامیه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

تحقيق الاصول المجلد ۳

اشاره

ص: ۱

الواجب النفسی و الغیری

اشاره

ص:۵



و ينقسم الواجب إلى النفسى و الغيرى .

و قد اختلف فى تعريفهما و بيان حقيقتهما :

تعريف الواجب النفسى و الغيرى

فقد اشتهر تعريف الواجب النفسى ب« ما أُمر به لأجل نفسه » و الغيرى ب« ما أُمر به لأجل غيره » .

فأشكل عليه الشيخ الأعظم : بأنّ هذا التعريف للواجب الغيرى ينطبق على كلّ الواجبات الشرعيه ، لكونها مأموراً بها لأغراض تترتّب عليها ، لأنْ الأحكام تابعه للأغراض المولويّه .

تعريف الشيخ الأعظم و الكلام حوله :

و لهذا فقد غيَّر الشيخ (١) التعريف فقال : بأنّ الواجب النفسى هو ما وجب لا ـ للتوصّل إلى واجبٍ آخر ، و الغيرى ما وجب للتوصّل إلى واجب آخر ، أى: إن النفسى ما لم يكن الداعى لإيجابه التوصّل إلى واجب آخر ، و الغيرى هو ما كان الداعى لإيجابه التوصّل إلى واجب آخر .

توضيحه : إنّ الإيجاب عمل كسائر الأعمال الاختياريّه ، و كلّ عمل اختيارى فلا يصدر إلّا عن الداعى ، فإنْ كان الداعى لإيجاب الشيء التوصّل به إلى

١- ١) مطارح الأنظار : ٦٧ .

شیءِ آخر ، فهو الواجب الغیری ، و إنْ لم یکن ذلک هو الداعی لإیجابه فهو الواجب النفسی ، و هذا الواجب منه ما یکون مطلوباً لذاته ، و هو معرفه اللّه ، فإنّها واجبه و مطلوبیتها ذاتیّه ، و منه ما یکون مطلوباً و لیست مطلوبیّته للوصول إلی واجب آخر ، بل من أجل حصول غرضٍ یترتّب علیه ، و العبادات أکثرها من هذا القبیل ، و کذا التوصّلیات کلّها ... لأنّ الأغراض لیست بواجبات .

و أورد علی الشیخ : بأنّ المفروض کون وجوب الصلاه - مثلاً - ناشئاً من الغرض ، فهو الداعی لإیجابها ، و حینئذٍ ، فلا بدّ و أنْ یکون الغرض الداعی لزومیّاً و إلّا لم یصلح لأنْ یکون علّهً لجعل الطلب الوجوبی ، و إذا کان لزومیّاً کانت الواجبات - غیر معرفه اللّه - واجبهً لواجبٍ آخر ، فیعود الإشکال .

و قد أُجیب عن الإشکال : بأن الأغراض لیست بواجبه ، لکونها غیر مقدوره للمکلّف ، و کلّ ما لیس بمقدورٍ فلا یتعلّق به الوجوب .

و اعترضه صاحب (الکفایه) و تبعه السیّد الأُستاذ (1) : بأنّها و إنْ کانت غیر مقدوره ، إلّا أنّها مقدوره بالواسطه ، و هی الواجبات الناشئه عنها ، فلمّا کان الأمر الواجب مقدوراً للمکلّف فالغرض الداعی لإیجابه مقدور ، و لا یعتبر فی المقدوریّه أنْ تکون بلا واسطه ، فالطهاره مقدوره علی سببها و هو الوضوء ، و الملکیّه مقدوره للقدره علی سببها و هو العقد ، و کذلک العتق مثلاً و هو الإیقاع .

فقال شیخنا : لکنّ هذا إنّما یتمُّ فی مورد الأسباب التولیدیّه کما مثّل ، إذ لا یوجد فیها إلّا واجب واحد ، فلا یوجد أمرٌ بالطهاره و أمر آخر بالوضوء ، بل هو أمر بالطهاره ، و هو المحرّک للعبد نحو السبب التولیدی لها و هو الوضوء مثلاً ، و للمستشکل علی الشیخ بأن الأغراض غیر مقدوره أن یطرح الاشکال حیث

1- 1) کفایه الأُصول : 108 ، منتقی الأُصول 2 : 212 .

يتصوّر وجوبان ، إذ الوجوب الغيرى عنده ما وجب لواجبٍ آخر .

و أجاب المحقّق الخراسانى عن الإشكال : بأنّ من العناوين ما يكون حسناً فى نفسه ، و إنْ أمكن كونه مقدّمةً لأمر مطلوبٍ واقعاً ، و منها ما لا يكون حسناً فى نفسه و إنّما يكون وجوبه لكونه مقدمةً لواجب نفسى و إن اتّصف بعنوانٍ حسن فى نفسه . مثلًا : التأديب عنوان متّصف بالحسن ، أمّا الضرب فلا يتّصف بنفسه بالحسن و إنّما يكون حسناً فى حال وقوعه مقدمةً للتأديب .

فكلّ ما كان من قبيل الأوّل فهو واجب نفسى ، إذ قد لوحظ حسنه و قد أُمر به بالنظر إلى ذلك ، و ما كان من قبيل الثانى ، أى لم يكن له حسن فى نفسه ، و إنّما تعلّق به الأمر من أجل التوصّل به إلى أمرٍ حسن ، أو كان ذا حسن فى نفسه لكنّه لم يكن الأمر به بالنظر إلى ذلك ، فهو واجب غيرى . فنصب السلّم ليس له حسن فى نفسه ، و إنما يؤمر به من أجل الصعود إلى السطح - المفروض حسنه - فهو واجب غيرى ، بخلاف الوضوء ، فله جهه حسنٍ ، لأنّ اللّه تعالى يقول «إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ » (۱)و الإمام عليه السلام يقول : « الوضوء نور » (۲) .

فإنْ تعلّق به الأمر بالنظر إلى هذه الجهه كان مطلوباً نفسيّاً . أمّا إذا كان الأمر به لا بلحاظ ما ذكر بل بالنظر إلى شرطيّته للصّلاه و أنّه « لا صلاه إلّا بطهور » (۳) كان واجباً غيريّاً .

قال : و لعلّه مراد من فسّرهما بما أُمر به لنفسه و ما أُمر به لأجل غيره .

تعريف الكفايه و الكلام حوله :

فكان تعريفه له : إنّ الواجب النفسى : ما وجب لحسنه ، و الواجب الغيرى :

۱- ۱) سوره البقره : ۲۲۲ .

۲- ۲) وسائل الشيعه ۱ / ۳۷۷ الباب ۸ من أبواب الوضوء .

۳- ۳) وسائل الشيعه ۱ / ۳۶۵ الباب الأول من أبواب الوضوء .

ما وجب للتوصّل إلى ما هو حسن بنفسه (۱) .

و ما ذهب إليه و إنْ سلم من الإشكال الوارد على تعريف الشيخ ، و لكنْ قد أورد عليه بوجوه :

الأول : إنّ أكثر الواجبات الشرعيّه غير متّصفه بالحسن العقلى حتّى يقال بأنّها قد وجبت لحسنها ، فإن كان حسنها من أجل ترتّب المصلحه عليها ، عاد إشكال كونها غيريّةً لا نفسيّه . فما ذكره - من أنّ الواجب النفسى ما وجب لحسنٍ فى نفسه - غير صادقٍ على عمده الأحكام الشرعيّه .

و الثانى : كلّ شىء تعنون بعنوان ، فإمّا يكون عنواناً ذاتيّاً له ، و إمّا يكون عنوان عرضيّاً له ، لكنّ كلّ ما بالعرض فلا بدّ و أنْ ينتهى إلى ما بالذات ... و حينئذٍ نقول :

إنّ العنوان الحسن بالذات عقلاً ليس إلّا العدل ، كما أنّ العنوان القبيح بالذات عقلاً هو الظلم ، و لذا لا يزول الحسن عن العدل أبداً كما لا ينفصل القبح عن الظلم أبداً ، بخلاف مثل حسن الصّدق و قبح الكذب كما هو معلوم ، و على هذا ، فلا بدّ و أن ينتهى حسن الواجبات الشرعيّه إلى « العدل » فينحصر الواجب الشرعى بهذا العنوان فقط ، و لا واجب آخر غيره ، و هذا ما لا يلتزم به صاحب الكفايه .

و الثالث : إنّه بناءً على ما ذكره من مقدوريّه الأغراض مع الواسطه ، يلزم أنْ يجتمع عنوان « النفسيه » و عنوان « الغيريه » فى كلّ واجبٍ من الواجبات . أمّا الأوّل ، فلفرض وجود الحسن فيه . و أمّا الثانى ، فلكونه مقدّمه لحصول الغرض منه ، فلم يتمحّض واجب من الواجبات الشرعيّه فى النفسيّه .

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۰۸ .

و لورود هـذه الإشـكالات على تعريف المحقّق الخراسانى ، سـلك المحقّقون المتأخّرون طرقاً أَخرى لدفع الإشـكال الوارد على تعريف الشيخ .

طريق الميرزا

قال : إنّ الأغراض المترتّبه على الواجبات تنقسم إلى ثلاثه أصناف :

١ - فمن الأغـراض مـا يترتّب على الفعـل الخـارجى المـأمور به من دون توسّـط أمر بينهما ، سواء كان اختياريّاً أو غير اختيارى ، كما هو الحال فى الأفعال التوليديه ، كالغسـلات و المسحات بالنسبه إلى الطهاره ، و العقد بالنسبه إلى الزوجيّه ، و الإيقاع بالنسبه إلى الطلاق مثلًا .

و فى هذا القسم من الأغراض ، لا مانع من تعلّق التكليف بها ، لكونها مقدورهً بالقدره على أسبابها .

٢ - و منها ما يترتّب على الفعل الخارجى المأمور به ، لكنْ بواسطه أمرٍ اختيارى من المكلّف ، كالصعود على السطح مثلًا ، و فى هذا القسم من الأغراض أيضاً لا مانع من تعلّق التكليف بها ، لكونها مقدورهً كذلك .

٣ - و منهـا مـا يترتّب على الفعل الخارجى المأمور به ، لكن بواسـطه أمر غير اختيارى ، بل تكون النسـبه بينهما نسـبه المعـدّ إلى المعدّ له ، كحصول الثمره من الزرع ، المتوقّف على أُمورٍ خارجه عن قدره الزارع و إرادته .

فيقول الميرزا : و الواجبات الشّرعيّه بالنسـبه إلى الأغراض الواقعيّه من هذا القبيل ، فالغرض من الصّلاه هو الانتهاء عن الفحشاء و المنكر ، و ترتّبه عليها موقوف على أُمور بعضها خارج عن قدره المكلّف ... فالغرض غير مقدورٍ للعبد فلا يعقل تعلّق التكليف به .

فتلخّص : إنّه صحيح أنّ الواجبات الشرعيّه تابعه لمصالح لزوميّه ، لكنْ

ليس كلّ غرض لزومى قابلًا لأن يتعلّق الوجوب به ، بل القابل لذلك هو الاختيارى . فتعريف الشيخ صحيح لا يرد عليه الإشكال .

إشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) (۱) : بأنّ ما أفاده إنّما يتمّ بالإضافه إلى الغرض الأقصى من التكليف ، لوضوح أنّ الأفعال الواجبه بالنسبه إليها من قبيل العلل المعدّه ، لفرض كونها خارجةً عن اختيار المكلّف و قدرته ، كما فى النهى عن الفحشاء الذى هو الغايه القصوى من الصّلاه كما تقدّم . لكنّه لا يتم بالإضافه إلى الغرض القريب ، و هو حيثيه الإعداد للوصول إلى الغرض الأقصى ، حيث أنّه لا يتخلّف عنها ، فيكون ترتّبه عليها من ترتّب المعلول على العلّه التامّه و المسبّب على السبب . و بما أنّ السبب مقدور للمكلّف فلا مانع من تعلّق التكليف بالمسبّب ، فيكون نظير الأمر بزرع الحبّ فى الأرض ، فإنّ الغرض الأقصى منه - و هو حصول الثمره - و إنْ كان خارجاً عن الاختيار ، إلّا أنّ الغرض القريب - و هو إعداد الأرض للثمره - مقدور بالقدره على سببه . هذا من ناحيه . و من ناحيه أُخرى : بما أنّ هذا الغرض المترتّب على تلك الأفعال ترتّب المسبّب على السبب لزومى على الفرض ، فبطبيعه الحال يتعيّن تعلّق التكليف به ، لكونه مقدوراً من جهه القدره على سببه . و على ذلك يبقى إشكال دخول الواجبات النفسيه فى تعريف الواجب الغيرى على حاله .

قال الأُستاذ

و يضاف إلى ما ذكر ناحيه أُخرى ، و هى إنّ الميرزا يرى أنّ المسبّب قابل لتعلّق الأمر كالسبب ، لأنّ وزان الإراده التشريعيّه عنده وزان الإراده التكوينيّه ،

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۱۷ الطبعه الحديثه .

فكما تتعلّق الإراده فى التكوينيّات بالمسبّب و منها تتحقّق الإراده بالنسبه إلى السبب ، فهما إرادتان ، كـذلك الحال فى الإراده التشريعيّه ، و يكون فيها إرادتان نفسيّه و غيريه .

فيتوجّه الإشكال على الميرزا ، لأنّه صحيح أنّ ترتّب النهى عن الفحشاء على الصّلاه موقوف على أُمور غير اختياريّه ، لكنّ نفس الصّلاه توجد فى النفس الإنسانيّه استعداداً ، و نسبه هذا الاستعداد إلى الغرض الأقصى نسبه السبب إلى المسبّب ، فلا محاله تصير الصّلاه واجباً غيريّاً ، فما انحلّت المشكله بطريق الميرزا .

هذا ، لكن الإشكال فيما ذكر هو : إنّ الإهمال فى الغرض غير معقول ، فإمّا يكون الغرض من الصّلاه هو الاستعداد بشرط لا عن الوصول إلى الغرض الأقصى أو يكون لا بشرط عن الوصول إليه أو يكون بشرط الوصول . أمّا أنْ يكون الغرض هو الاستعداد لا بشرط ، أى سواء وصل إلى الغرض الأقصى أو لا ، فهذا باطل ، لأنّه خلف لفرض كون غرضاً أقصى ، و أمّا أن يكون الغرض هو الاستعداد بشرط لا ، فكذلك ، فتعيَّن كون الغرض من الصّلاه حصول الاستعداد فى النفس بشرط الوصول ، و إذا كان كذلك سقط الإشكال على الميرزا ، لأنّ الاستعداد بشرط الوصول غير اختيارى .

إلّا أنّه يمكن الجواب : بأنّ الغرض المترتّب على متعلّق الأمر لا يمكن أن يكون أخصّ من المتعلّق و لا أعمّ منه ، سواء فى المراد التكوينى أو التشريعى ، لأنّه إن كان أخصّ لزم أن تكون الحصّه الزائده بلا غرض ، و هو محال ، و كذلك إن كان أعم ، لأنّ الإراده المتعلِّقه بالمأمور به هى فرع الغرض و معلول له ، فلا يعقل أن يكون الغرض أعم أو أخص ، و على هذا ، فالإراده المتعلّقه بالصّلاه تنشأ من

الغرض الاستعدادى فيها و هو حصول الاستعداد فيها ، لا الاستعداد الموصل للغرض الأقصى ، فإنّه أخصّ من الصّلاه ، و قد تبيّن استحالته بناءً على ما ذكر .

و الحاصل : إنّ متعلّق الأمر هو طبيعى الصّلاه ، و ليس الغرض منه بحسب الآيه المباركه إلّا استعداد النفس الإنسانيّه .

فإشكال المحاضرات على الميرزا قوى .

طريق المحاضرات

ثمّ قال : فالصحيح فى المقام أن يقال - بناءً على نظريّه المشهور ، كما هى الحق ، و هى إن حال السبب حال سائر المقدّمات ، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً - إنّ المصالح و الغايات المترتّبه على الواجبات ليست بقابلٍ لأنْ يتعلّق بها التكليف ، لأنّ تعلّق التكليف بشىء يتقوّم بأمرين ، أحدهما : أن يكون مقدوراً للمكلّف . و الآخر : أنْ يكون أمراً عرفيّاً و قابلاً لأنْ يقع فى حيّز التكليف بحسب أنظار أهل العرف ، و المصالح و الأغراض و إنْ كانت مقدورةً بالقدره على أسبابها ، إلّا أنّها ليست ممّا يفهمه العرف العام ، لأنّها من الأُمور المجهوله عندهم ، و خارجه عن أذهان عامّه الناس ، فلا يحسن من المولى توجّه التكليف إليها ، ضروره أن العرف لا يرى حسناً فى توجّه التكليف بالانتهاء عن الفحشاء و المنكر أو بإعداد النفس للانتهاء عن الفحشاء و المنكر ، فلا مناص من الالتزام بأنّ الغايات و الأغراض غير متعلّق بها التكليف ، و إنّما هو متعلّق بنفس الأفعال ، و يصدق عليها حينئذٍ أنّها واجبه لا لأجل واجب آخر ، فلا إشكال على الشيخ .

و فيه : إنّ فى الأخبار و الخطب المرويّه عن الشارع إشارات كثيره إلى الأغراض و الغايات المترتّبه على الأحكام الشرعيّه ، فقد جاء فيها ذكر الغرض من الجهاد بأنّ الجهاد عزّ للإسلام قال عليه السلام : « فمن تركه رغبةً عنه ألبسه

الـذلّ ... » (۱) ، و أنّ الزکـاه تطهیر للنفس و تـوفیر للمـال (۲) ، و فی القرآن الکریـم «إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهیٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَالْمُنْکَرِ » (۳)فهل خاطب الشارع الناس بما لا یفهمون ؟

إذا قال الشارع للناس : یجب علیکم العمل من أجل عزّ الإسلام و المحافظه علی عظمه الدین ، و ذلک یحصل بالجهاد فی سبیل اللّه ، أ لاـ یفهم العرف هـذا المعنی ؟ و إذا قـال : علیکم بالمحـافظه علی المصالـح العامّه للمجتمع الإسـلامی ، و طریق ذلک هو الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر ، أ لا یفهمون مراد الشارع ؟

نعم ، العرف العـام بـل الخـاص یجهلون کیفیّه ترتّب الأـغراض علی الأفعـال ، و السـرّ فی حصول الانتهـاء عن الفحشاء و المنکر بإقامه الصّلاه – مثلًا – لکنّ هذا الجهل لا یضرّ بالمطلب و لا یمنع من توجّه التکلیف بالغرض .

و الحاصل : إنّ هذا الطریق غیر دافع للإشکال .

طریق المحقّق الأصفهانی

و طریق المحقّق الأصفهانی (۴) ناظر إلی قاعده إنّ کلّ ما بالعرض لا بدّ و أن ینتهی إلی ما بالذات ، و من ذلک مطلوبیّه الشـیء ، فإنّها إن کانت بالعرض لا بـدّ و أن تنتهی إلی مطلوبٍ بالـذات ، سواء عنـد الإنسان و الحیوان ، فإنّ الحیوان لمّا یطلب القوت ، فإنّه طلب بالعرض ، و المطلوب الـذاتی هو البقاء و الحیاه ، فانتهی الأمر إلی حبّ الـذات ... و فی القضایا المعنویه نری أنّ جمیع مرادات الإنسان ترجع إلی مرادٍ بالـذات هو معرفه اللّه عزّ و جلّ . و فی التشـریعیّات کذلک ، فإنّه عند ما یأمر بشـراء اللحم ، فإن هذا مطلوب بالعرض ، و المطلوب بالذات هو طبخ اللحم

۱– ۱) وسائل الشیعه ۱۵ / ۱۸ الباب الأول من أبواب جهاد العدو .

۲– ۲) وسائل الشیعه ۹ / ۹ الباب الأول من أبواب الزکاه .

۳– ۳) سوره العنکبوت : ۴۵ .

۴– ۴) نهایه الدرایه ۲ / ۱۰۱ .

و أكله .

و فى التشـريعيّات ، تارةً : يتوجّه الخطاب بالمطلوب بالعرض و الخطاب بالمطلوب بالذات ، يتوجّه كلاهما إلى شخصٍ واحدٍ ، و أُخرى : يكون متعلّق الإراده التشـريعيّه - أى المطلوب بالعرض - فعل شـخص ، و يكون متعلّق الغرض القائم بذلك الفعل - أى المطلوب بالذات - فعل شخصٍ آخر ، فيأمر زيداً بشراء اللحم ، و يأمر عمراً بطبخه .

فالمناط فى النفسـى و الغيرى هو : إنّه إن كان المطلوب الـذاتى مطلوباً من نفس الشـخص - الذى طلب منه المطلوب بالعرض - جاء البحث عن أنّ هذا الغرض حينئذٍ مطلوب لزومى أو لا ؟ فإن كان لزوميّاً ، صار شـراء اللحم واجباً غيريّاً . و إن كان المطلوب الذاتى قائماً بشـخصٍ آخر ، كان شـراء اللحم من الأوّل مطلوباً نفسـيّاً لا غيريّاً ، إذ لم يطلب منه شـىء آخر سواه و إنْ كان شـراء اللحم مقدّمةً لطبخه .

و تلخّص : إنّه إن كان المراد بالـذات و المراد بالعرض قائمين بشـخصٍ واحـد ، كان المراد بالعرض واجباً غيريّاً و المراد بالذات واجباً نفسيّاً ، و إن كان المراد بالذات قائماً بشخصٍ غير من قام به المراد بالعرض ، كان المطلوب من الشخص الأوّل واجباً نفسيّاً .

قال الأُستاذ

و هذا الطريق لا يجدى حلّاً للمشـكله ، إذ لا ريب فى أنّ المبحوث عنه فى علم الأُصول هو الأعمّ من الواجبات الشرعيّه و العرفيّه ، كمـا فى مسـأله حجيّه خبر الواحـد ، و حجيّه الظواهر ، لكنّ الغرض من هـذه المباحث هو التحقيق عن حال الأخبار الوارده عن الشارع و ظواهر ألفاظه فى الكتاب و السنّه ... و هكذا فى

المسائل الأخرى .

و هنـا ، لمّـا نقسّم الواجبات إلى النفسيّه و الغيريّه ، فالبحث أعمّ من الخطابات الشـرعيّه و العرفيّه ، و حلّ المشـكل فى الخطابات العرفيه لا يجدى نفعاً بالنسـبه إلى الخطابات الشـرعيّه ... و الطريق المذكور قد حلّ المشـكل فى العرفيّات ، أمّا فى الشرعيّات فلا ... لأنّ المولى يأمر زيداً بشـراء اللحم و عمراً بطبخه ، و هذا فى الأوامر العرفيّه كثير ، أمّا فى الشـرعيّات ، فإن الغرض مطلوب من نفس المخـاطب بالعمـل ، كالانتهـاء من الفحشاء و المنكر ، فإنّه مطلوب من نفس من أُمر بالصّـلاه ، و لا معنى لأنْ يؤمر مكلَّف بالصّلاه و يترتّب الأثر عليها عند مكلّف آخر .

و الحاصـل : إن كـان الغرض - كالانتهـاء عن الفحشاء و المنكر - لزوميّاً ، فالواجب أى الصّـلاه غيرى ، و إنْ لم يكن لزوميّاً فلا وجوب للصّلاه .

فإن قال : الغرض خارج عن قدره المكلّف و اختياره .

قلنا : هذا هو طريق الميرزا .

هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إنّ مـا ذكره لاـ يحـلّ المشـكله فى العرفيّـات أيضـاً ، ففى المثال الـذى ذكره نقول : إن لم يكن للمولى غرض من الأمر بشراء اللّحم لم يعقل صدور الأمر منه به ، فلا بدّ من الغرض ، و هو هنا تمكّن عمرو من طبخ اللحم ، ثمّ تمكّن الآمر من الأكل ، فإنْ كان هذا التمكّن غرضاً لزوميّاً ، فالمفروض وجود القدره عليه ، و حينئذٍ ، جاز تعلّق الأمر به .

طريق المحقّق العراقى

و ذكر المحقّق العراقى (۱) إنّ الشيخ قد عرّف الواجب الغيرى بأنّه « ما وجب

١- ١) نهايه الأفكار المجلّد الأول (١ - ٢) ٣٣١ .

لواجب آخر » و هناك فی كلّ واجب مقامان ، أحدهما : مقام التكليف ، و الآخر مقام روح التكليف و سرّه . أمّا بالنظر إلى سرّ التكليف ، إذ للصلاه أسرار ، و للحج أسرار و هكذا ... فالواجبات الشرعيّه كلّها غيريّه ، لأنّها إنّما وجبت لترتّب تلك الأسرار و الآثار ، لكنّ هذه الغيريّه هی بحسب مقام إراده المولی و بلحاظ أسرار التكليف ، و بحثنا فی الواجبات الغيريّه ليس من هذه الجهه ، بل هو من جهه مقام التكليف ، و فی هذا المقام إنْ كان الشیء الموضوع علی الذمّه و المكلّف به طريقاً للوصول إلى شیء آخر كذلك فهذا الواجب غيری ، و إنْ لم يكن فهو واجب نفسی .

و الحاصل : إنّ الشيخ قال : الغيری ما وجب لواجب آخر ، أی: لتكليفٍ آخر موضوع علی الذمّه ، مطلوب من المكلَّف كسائر التكاليف ، كما هو الحال فی الوضوء بالنسبه إلى الصّلاه ... و ليس الانتهاء من الفحشاء و المنكر من هذا القبيل ، بل هو سرّ الصّلاه و لبّ الإراده المتعلّقه بها ... .

نعم ، لو قال الشيخ : « ما وجب لغيره » توجّه إليه الإشكال .

و بعباره أُخری : المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب الشرعی ، كما فی الوضوء ، فإنّه واجب شرعی قد وجب لواجب شرعی آخر هو الصّلاه ، و ليس المراد من « الواجب الآخر » هو الواجب العقلی ... .

أقول :

و هذا الطريق هو المختار عند الشيخ الأُستاذ .

.لو تردّد واجب بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً

اشاره

فما هو مقتضی القاعده ؟

إنّه الرجوع إلى الأصل ، و هو تارهً : لفظی ، و أُخری : عملی ، فإنْ وجد الأصل

اللفظی فهو المرجع ، و إلّا فالأصل العملی .

۱. – مقتضی الأصل اللفظی

اشاره

لو تردّد أمر الوضوء بین أن یکون واجباً نفسیّاً فیجب الإتیان به سواء کانت الصّلاه واجبهً وجوباً فعلیّاً أو لا ، أو یکون واجباً غیریّاً ، فیکون واجباً فی حال کون الصّلاه واجبهً و کون وجوبها فعلیّاً ... فهل یمکن التمسّک بالإطلاق لإثبات النفسیّه ؟ و هل هو من إطلاق المادّه أو الهیئه ؟

اتّفق الشیخ و صاحب الکفایه علی إمکان الرجوع إلی الإطلاق لإثبات کون الواجب نفسیّاً لا غیریّاً ، إلّا أنّ الشیخ یقول بإطلاق المادّه ، و صاحب الکفایه بإطلاق الهیئه .

توضیح رأی الشیخ

(۱)

إنّ مفاد هیئه افعل الوارده علی الوضوء « توضّأ » هو الطلب الحقیقی للوضوء – و لیس الطلب المفهومی – . أی: إنّ ماده « الوضوء » بمجرّد اندراجها تحت هذه الهیئه تتّصف بالمطلوبیّه حقیقهً ، و هذا الاتّصاف إنّما یکون بالطلب الحقیقی ، إذ لا یعقل الانفکاک بین المطلوب الحقیقی و الطلب الحقیقی ، و قد حصل الطلب الحقیقی من الهیئه ، فکان مفادها واقع الطّلب و مصداقه ، لأنّ الشیء لا یصیر مطلوباً حقیقهً بمفهوم الطلب .

إلّا أنّ المشکله هی : إن واقع الطلب و مصداقه هو الفرد ، و الفرد لا یقبل التقیید و الإطلاق ، لأنّهما عباره عن التضییق و التوسعه ، و هما یجریان فی المفهوم لا المصداق ... فسقط إطلاق الهیئه .

لکنّ الإطلاق فی المادّه جارٍ ، إذ الوضوء دخل تحت الطلب سواء قبل

۱– ۱) مطارح الأنظار : ۶۷ .

الوقت أو بعده ، و سواء وجدت الصّلاه أو لا ، و مطلوبيّته كذلك يعنى المطلوبيّه النفسيّه .

و تلخّص : إنّه مع التردّد بين النفسيّه و الغيريّه ، يكون مقتضى تماميّه مقدّمات الحكمه و توفّرها جريان الاطلاق فى طرف « الواجب » - و هو الوضوء فى المثال - لا فى طرف « الوجوب » أى: هيئه توضّأ .

توضيح رأى المحقّق الخراسانى

و قد أنكر المحقّق الخراسانى (۱) برهان الشيخ على عدم جريان الإطلاق فى هيئه الوضوء ، من جهه أنّ مدلول الهيئه لو كان هو الطلب الحقيقى كما قال الشيخ ، فإنّ الطلب الحقيقى قائم بالنفس ، و صيغه « افعل » إنشاء لا إخبار ، و الأمر القائم بالنفس لا يقبل الإنشاء ، فليس الطلب الحقيقى هو مدلول الهيئه ، وعليه ، فلا يكون مدلولها الفرد و المصداق حتّى يرد الإشكال بأن الفرد لا يقبل التقييد فلا يقبل الإطلاق .

فإنْ قيل : إذا لم يكن مدلول الهيئه هو الطلب الحقيقى ، فكيف صار الوضوء مطلوباً حقيقيّاً ؟

قلنا : إنّ اتّصاف المادّه - أى الوضوء - بالمطلوبيّه الحقيقيّه إنّما يأتى من حيث أنّ الداعى للإنشاء هو الطلب النفسانى ، لأنّ المفروض أنّ الداعى له لم يكن الامتحان أو الاستهزاء أو غيرهما ، و إنّما كان الطلب الحقيقى ، فالمطلوبيّه له إنّما جاءت من ناحيه الداعى للإنشاء لا من ناحيه هيئه افعل .

و هذا بيان إشكال المحقّق الخراسانى على برهان الشيخ لعدم جريان الإطلاق فى الهيئه .

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۰۸ .

فکان المختار عنده جریان الإطلاق فی طرفها ، فما معنی هذا الإطلاق ؟ و هل هو صحیح ؟

قال المحقّق الأصفهانی :

(۱)

إنّ مقتضی مقدّمات الحکمه هنا عدم تقیید الوجوب و هو مفاد الهیئه لا إطلاقه ، أی: إنّها تقتضی حیثیّه عدمیّه ، و لیست مقتضیهً لإطلاق الوجوب بمعنی اللّابشرطیّه ... و توضیح ذلک :

إنّ الوجوب النفسی و الغیری قسمان من الوجوب ، و قد تقدّم أنّ النفسی هو الواجب لا ـ لواجبٍ آخر ، و الغیری هو الواجب لواجبٍ آخر ، فکان أحدهما مقیّداً بأمرٍ عدمی و الآخر مقیّداً بأمرٍ وجودی ، فالواجب النفسی مقیَّد بعدم کونه لواجب آخر ، و الغیری مقیَّد بکونه لواجبٍ آخر ... فکلاهما مقیَّد ، و کلّ قیدٍ - سواء کان وجودیاً أو عدمیّاً - فهو محتاج إلی بیان .

و علی الجمله ، فکما أنّ کون الشیء « بشرط شیء » قید له ، کذلک کونه « بشرط لا » ، و لا بدّ لکلّ قیدٍ من بیانٍ و مئونهٍ زائده ... و هذا مقتضی القاعده .

لکنّ هناک موارد یری العرف فیها استغناء القید العدمی عن البیان ، بمعنی أنّ مجرّد عدم البیان بالنسبه إلی القید الوجودی ، یکفی لأنْ یکون بیاناً علی القید العدمی ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، و ذلک : لأنّ الواجب النفسی ما کان واجباً لا لواجبٍ آخر ، و الغیری ما وجب لواجبٍ ، فکان الغیری مقیّداً بکونه للغیر ، و حینئذٍ ، فلو تعلّق الطلب بشیءٍ و لم یکن معه بیانٌ لکون هذا الطلب لشیء آخر ، کان نفس عدم البیان لذلک کافیاً عند أهل العرف فی إفاده أنّ هذا المطلوب لیس لواجبٍ آخر ... .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۱۰۷ .

و علی هـذا ، لیس الطریق إلی تعیین حـال الفرد المحقّق خارجـاً من الوجوب المتعلّق بالوضوء ، من حیث النفسیّه و الغیریّه ، هو التمسّـک بالأصـل اللفظی فی مفهوم الوجوب ، کمـا ذهب إلیه المحقّق الخراسـانی ، بل الصّـحیح إثبات إطلاق الفرد الواقع عن طریق عدم التقیید بکونه للغیر ، فإنّه یفید کونه لا للغیر ، فهذا هو المراد من الاطلاق هنا ، و هذا طریق إثباته .

و تلخّص : إنّه لیس الطریق هو التمسّـک بإطلاـق مفهوم الطّلب ، فـإنّه لاـ یحـلّ المشـکله و لاـ یخرج الفرد الواقع من الـتردّد بین النفسـیّه و الغیریّه ، لأـنّ ذلـک لا یحصل عن طریق إطلاق مفهوم الوجوب ، إذ الإطلاق المفهومی لا یعیّن حال الفرد الواقع ، بل الطریق الذی سلکناه هو الذی یعیّن حاله و یرفع التردّد و الشک ، لأنّه أفاد عدم التقیید بالغیریّه .

أقول :

و بهذا التقریب الذی اسـتفدناه من شیخنا الأُستاذ دام بقاه تندفع خدشه سیدنا الأُستاذ ، حیث أنه أورد کلام المحقّق الأصفهانی و ذکر اشـتماله علی ثلاـثه إیرادات علی الکفـایه ، ثم قـال : و الإنصـاف أنّ هـذه الوجوه مخـدوشه کلّهـا ، و وجه الانـدفاع هو أنّ مناقشـته للکلام المـذکور إنما جاءت علی مقتضـی القاعـده ، من جهه أنّ النفسـیّه یحتاج إلی بیان کالعـدمیّه ، لأنّ کلّاً منهما قید زائد علی أصل الوجوب ، و لا وجه لدعوی أنّه لا یحتاج إلی بیانٍ زائد بعد أن کان قیداً کسائر القیود الوجودیّه أو العدمیّه (1) .

لکنّ الارتکـاز العرفی الـذی أشـار إلیه المحقـق الأصـفهانی بقوله : « فمـا یحتـاج إلی التنـبیه عرفـاً کون الوجوب لـداعٍ آخر غیر الواجب » هو الوجه للدعوی

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ : ۲۱۷ .

المذكوره ، و قد وقع الغفله عنه .

فمـا أفـاده المحقق الأصـفهاني لاـ محـذور فيه ، لكنه – كمـا قال شـيخنا – متّخـذ من كلام صاحب الكفايه فى مبحث الإطلاق و التقييد (۱) ... و بيان مطلبه هناك هو :

إنّ الإطلاـق يفيـد تـاره : الشـمول و العموم الاستيعـابى ، و أخرى : العموم البـدلى ، و ثالثه : خصوصـيّه أُخرى ، غير الشـموليّه و البدليّه .

مثال الأوّل : قوله تعالى «أَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ » (۲)، فإنّه يفيد حليّه البيع عامّه .

و مثال الثانى : قولك : بع دارك ، فإنّه أمر ببيع داره و يفيد جواز البيع بأىّ نحوٍ من الأنحاء اختار هو ، على البدليّه ، و ليس يفيد العموم الاستيعابى ، فإنّه غير ممكن كما لا يخفى .

و مثـال الثـالث : قول المولى : « توضّـأ » من غير أنْ يعلّق الوجوب على شـىء ... فهنـا ليس الإطلاـق من قبيل الأوّلين ، و إنّما هو لإفاده خصوصيه أنّ وجوبه ليس لغيره ، لأن خصوصيّه الغيريّه هى المحتاجه إلى البيان ، و أمّا النفسيّه فيكفى فيها عدم البيان على الغيريّه ، فكان الإطلاق – بمعنى عدم إقامه القرينه على إراده الغيريه – يقتضى النفسيّه .

القول بالإطلاق الأحوالى

و قـال المحقّق الإيروانى (۳) بالإطلاـق الأـحوالى فى الفرد المردّد بين النفسيّه و الغيريّه ، لأـنّ الإطلاـق قـد يكون أفراديـاً ، و قد يكون أحواليّـاً . فالأفرادى موضوعه الطبيعه و هى ذات فردين أو أفراد ، و حينئـذٍ يصـلح لأنْ يكون مطلقاً ، أى لا بشـرط بالنسـبه إلى خصوصيّه هذا الفرد أو ذاك ... كما هو الحال فى « الرقبه » مثلاً ، حيث

۱– ۱) كفايه الأُصول : ۲۵۲ تحت عنوان : تبصره لا تخلو من تذكره .

۲– ۲) سوره البقره : الآيه ۲۷۵ .

۳– ۳) نهايه النهايه ۱ / ۱۵۶ .

أنّها طبیعه ذات حصّتین ، و هی قابله لأنْ تکون هی المراد و المورد للحکم .

و أمّا الإطلاق الأحوالی ، فإنّه یجری فی الفرد أیضاً ... و کلّما کانت طبیعه ذات حصّه و لکن المورد لا یصلح لأن تکون الطبیعه هی المراد ، فإنّه یجری فیه الإطلاق الأحوالی .

و علی هذا ، فإنّ الشیخ رحمه اللّه لمّا قال بأنّ مدلول الهیئه هو الفرد ، و الفرد لا یقبل الإطلاق و التقیید ، یتوجّه علیه : إنّه لا یقبل الإطلاق الأفرادی ، لکنّه یقبل الإطلاق الأحوالی .

و المحقّق الخراسانی ذهب إلی الإطلاق المفهومی ، فیرد علیه الإشکال : بأنّ الإطلاق المفهومی لا مورد له فی المقام ، لأن مجراه مثل « الرقبه » حیث أنّ الطبیعه تکون مورداً للحکم و الإراده و یتعلّق بها التکلیف ، فیعمّ کلتا الحصّتین المؤمنه و الکافره ، بخلاف المقام ، فإنّه لا یعقل أن یکون المراد هو الأعم من النفسیّه و الغیریّه ، بل إن حال الفرد الواقع خارجاً مردّد بین الأمرین ، و المقصود بیان حاله و إخراجه من حاله التردّد ، و لا یعقل الإطلاق المفهومی فی الفرد ... بل یتعیّن الإطلاق الأحوالی ، فإذا کان الوجوب المتعلّق بالوضوء فرداً ، فإنّه ذو حالین ، حال وجوب الصّلاه و حال عدم وجوبها ، و مقتضی الإطلاق هو التوسعه بالنسبه إلی الحالین لهذا الفرد ، فهو توسعه فی الحال لا فی المفهوم .

فظهر جریان الإطلاق الأحوالی بناءً علی مسلک المحقّق الخراسانی من أنّ مدلول الهیئه هو مفهوم الطلب ، و هو أیضاً جار بناءً علی کون مدلولها : النسبه البعثیّه أو البعث النسبی . أمّا الإطلاق الأفرادی فلا یجری ، لأن مدلول الهیئه معنیً حرفیّ و المعنی الحرفیّ جزئی ... .

هذا کلّه فی التمسّک بإطلاق مفاد الهیئه .

و أمّا التمسّک بإطلاق المادّه ، فقد أفاد فی (المحاضرات) (١) : بأنّه بناءً علی نظریه الشّیخ من لزوم رجوع القید إلی المادّه ، یمکن تقریب التمسّک بالإطلاق بوجهین :

الأوّل : فیما إذا کان الوجوب مستفاداً من الجمله الاسمیّه ، کقوله علیه السلام : « غسل الجمعه فریضه من فرائض اللّه » فإنّه لا مانع من التمسّک فی مثله بالإطلاق لإثبات النفسیّه ، إذ لو کان غیریّاً لزم علی المولی إقامه القرینه .

و الثانی : التمسّک بإطلاق دلیل الواجب - کدلیل الصّلاه مثلًا - لدفع ما یحتمل أن یکون قیداً له کالوضوء مثلًا ، و لازم ذلک عدم کون الوضوء واجباً غیریّاً ، و قد تقرّر حجیّه مثبتات الأُصول اللفظیّه .

قال الأُستاذ : إنّه لا وجه للحصر بوجهین ، بل الإطلاق الأحوالی جارٍ أیضاً کما تقدّم ... هذا أوّلًا .

و ثانیاً : إنّ الوجه الثانی - من الوجهین المذکورین - لا یقول به الشیخ ، و إن کان وجهاً صحیحاً فی نفسه .

و تلخّص : تمامیه الإطلاق بوجوهٍ ثلاثه :

١ - الإطلاق الأحوالی فی مفاد الهیئه .

٢ - إطلاق المادّه ، أی مادّه الوضوء فی « توضّأ » .

٣ - إطلاق دلیل الواجب .

٢. - مقتضی الأصل العملی

اشاره

و اختلف الأنظار فی مقتضی الأصل العملی بعد فرض عدم تمامیّه الأصل اللفظی :

١- ١) محاضرات فی أُصول الفقه ٢ / ٢٢١ .

رأى المحقق الخراسانى :

ذكر المحقّق الخراسانى [(١)] لمقتضى الأصل العملى - فى دوران أمر الفرد الواقع من الوجوب بين النفسيّه و الغيريّه - صورتين ، لأنّ وجوب ذلك الغير - الذى شككنا فى كون هذا الشىء مقدّمهً له ، أو أنّه واجب نفسى و ليس بمقدّمهٍ له - تارهً فعلى و أُخرى غير فعلى .

فإن كان فعليّاً ، كان الشىء المشكوك النفسيّه و الغيريّه مجرى قاعده الاشتغال ، لأنّ المفروض هو العلم بوجوبه ، إنّما الجهل فى وجه هذا الوجوب .

مثلًا : الوضوء واجب على تقدير النفسيّه و على تقدير الشرطيّه للصّلاه الواجبه بالوجوب النفسى الفعلى ، فلو تُرك الوضوء فقد تُرك واجب نفسى ، و هو الوضوء إن كان واجباً نفسيّاً أو الصّلاه المشروطه به ، فكان العلم الإجمالى المتعلّق بالمردّد بين النفسيّه و الغيريّه موجباً للعلم باستحقاق العقاب فى حال ترك الوضوء ، فلا محاله يكون هذا العلم الإجمالى منجزاً .

و إنْ لم يكن وجوب الغير فعليّاً ، كان مشكوكُ النفسيّه و الغيريّه مجرى أصاله البراءه ، لأنّ المناط فى منجزيّه العلم الإجمالى هو تعلّق العلم بالتكليف الفعلى ، و المفروض عدمه ، إذ الوضوء على تقدير كونه واجباً نفسيّاً فعلى ، و على تقدير كونه واجباً غيريّاً ، فهو شرط لواجب غير فعلى ، و مع عدم فعليّه المشروط لا يكون الشرط فعليّاً ، فلا يكون العلم حينئذٍ منجّزاً ، فالمرجع البراءه .

هذا كلام المحقّق الخراسانى .

تفصيل الإيروانى

لكن الصّوره الثانيه يتصوَّر فيها صورتان ، لأنّ ذاك الغير المفروض عدم

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۱۰ .

فعلیّته ، قد یکون واجباً من قبل ثم ارتفع وجوبه ، و قد لا یکون کذلک ، فإنْ لم یکن مسبوقاً بالوجوب فالأصل الجاری هو البراءه کما ذکر . و أمّا إن کان مسبوقاً بوجوب مرتفع عنه فعلاً ، حصل لنا العلم بأنّ الواجب المشکوک فی نفسیّته و غیریّته کان من قبل واجباً غیریّاً ، فالحاله المتیقّنه السابقه لهذا المشکوک فیه هو الوجوب الغیری ، و بزوال فعلیّه وجوب ذلک الغیر یصیر هذا الوجوب الغیری مقطوع الزوال ، لأنّه بزوال وجوب المشروط بقاءً یزول وجوب الشرط کذلک ...

فیکون وجوب المشکوک النفسیّه و الغیریّه فرداً مردّداً بین مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، لأنّ هذا الوضوء - المشکوک کذلک - فی کون وجوبه نفسیّاً أو غیریّاً - إنْ کان واجباً غیریّاً فقد زال عنه الوجوب یقیناً و إنْ کان واجباً نفسیّاً فوجوبه باق ...

وعلیه ، فیکون صغری للقسم الثانی من أقسام استصحاب الکلّی ... .

فعلی القول بعدم جریان الاستصحاب فی القسم الثانی من أقسام الکلّی - لا فی الفرد و لا فی الکلّی - فالمرجع أصاله البراءه ، و أمّا علی القول بجریانه فیه - کما هو الصحیح - فهو أصل حاکم علی البراءه ، فکانت الصوره الثانیه من صورتی المحقّق الخراسانی تنقسم إلی صورتین ، و الحکم یختلف ... و قد نبّه علی هذا المحقّق الإیروانی (۱) .

إشکال الأُستاذ

و أشکل علیه الأُستاذ : بأنّ المعتبر فی المستصحب أن یکون حکماً شرعیّاً أو موضوعاً لحکم شرعی مجعول أو موضوعاً للحکم العقلی بمناط عدم لغویّه التعبّد فإنّه - و إن لم یکن المستصحب حکماً أو موضوعاً لحکم - یکفی لأن یکون للاستصحاب أثر فی الاشتغال أو الفراغ ، فلا یکون التعبّد به لغواً .

۱- ۱) نهایه النهایه ۱ / ۱۵۸ .

لكن استصحاب الكلّی هنا لا تتوفّر فيه هذه الضابطه ، لأنّ هذا الكلّی الذی يراد إجراء الاستصحاب فيه - و هو الجامع الانتزاعی بين الوجوب النفسی و الوجوب الغيری - ليس بمجعولٍ شرعی ، إذ المجعول من قبل الشارع إمّا الوجوب النفسی أو الوجوب الغيری (1) ، و لا- هو موضوع لحكم شرعی كما لا يخفی ، و هل هو موضوع للحكم العقلی على ما ذكر ؟ كلّا ... و ذلك : لأنّ الحكم العقلی إنّما يتحقّق فی الجامع بين الواجبين النفسيّين و إنْ كان جامعاً انتزاعيّاً ، لأنّ موضوع حكمه هو استحقاق العقاب على المخالفه ، فلو كان واجبان نفسيّان تردّد أمرهما بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، جرى استصحاب الكلّی الجامع بينهما ، و أفاد وجوب الإتيان بالجامع و ترتيب الأثر عليه ، لحكم العقل باستحقاق العقاب على المعصيه .

أمّا فی محلّ البحث ، فأحد الوجوبين نفسی و الآخر غيری ، و الواجب الغيری لا- يحكم العقل باستحقاق العقاب على تركه ، فإحدى الحصّتين من الكلّی غير محكومه بحكم العقل باستحقاق العقاب على تركها ، فكيف يتمّ إجراء الاستصحاب فی الجامع لتحقيق الحكم العقلی ؟

فتلخّص : عدم تماميّه الاستصحاب فی الكلّی الانتزاعی أی: الوجوب الجامع بين النفسی و الغيری . نعم ، لو صحّ جريانه فی الفرد المردّد لتمّ ما ذكره المحقّق الإيروانی ، لكنّه أجلّ شأناً من أن يقول بذلك .

1- 1) و الفرق بين الأمر الخارجی الواقعی و الأمر الاعتباری هو : إنّ الكلّی قابل للجعل بتبع جعل الفرد له ، فجعل زيد هو جعلٌ للإنسان أيضاً ، إذ الكلّی الخارجی موجود بوجود فرده . أمّا الاعتباری فليس له طبيعی أی الجنس ، و ليس له فرد أی النوع ، حتی يجعل له الكلّی ، بل الجامع فی الاعتبارات هو الجامع الانتزاعی العقلی .

رأى الميرزا

و ذهب الميرزا (۱) إلى أنّ المردّد واجب بالوجوب النفسى ، و أنّ الصّلاه مجرى البراءه . و توضيح ذلك : إنّه إذا تردّد أمر الوضوء بين النفسيّه و الغيريّه ، و كان على تقدير الغيريّه شرطاً لواجبٍ غير فعلى ، كما لو تيقّن بالنذر و تردّد بين أن يكون قد نذر الصّلاه أو نذر الوضوء ، فإنْ كان متعلّق نذره هو الوضوء فهو واجب نفسى ، و إن كان الصّلاه كان الوضوء واجباً غيريّاً . إذن ، لا فعليّه لوجوب الصّلاه ، بل إنّه فعلى على تقدير كون الوضوء واجباً غيريّاً لا نفسيّاً . فيقول الميرزا : بأنّ الوضوء واجب قطعاً ، بالوجوب النفسى أو الغيرى ، و أمّا الصّلاه فهى مجرى البراءه ، لجريانها فيها بلا معارض ، و ذلك : لأنّ معنى دوران أمر الوضوء بين النفسيّه و الغيريّه هو تحقّق علم إجمالى بأنّ الواجب عليه بالوجوب النفسى إمّا هو الصّلاه و إمّا هو الوضوء ، و هذا العلم مؤثر فى التنجيز ، و لا بدّ من الإتيان بالوضوء و الصّلاه معاً ، غير أنّ الوضوء يؤتى به قبل الصّلاه ، حاله حال الواجب الغيرى ...

لكنّ هذا العلم منحل ... لأنّ أحد الطرفين - و هو الوضوء - يقطع باستحقاق العقاب على تركه ، إمّا لكونه واجباً نفسيّاً و إمّا لأن تركه يؤدّى إلى ترك الواجب المشروط به ، و مع القطع باستحقاق العقاب على تركه لا تجرى البراءه فيه ، و يبقى الطرف الآخر محتمل الوجوبيّه ، فالشبهه فيه بدويّه ، و تجرى البراءه فيه بقسميها .

ثمّ ذكر فى نهايه الكلام أنّ المقام من صغريات التفكيك و التوسّط فى التنجيز .

و توضيح المراد من ذلك هو : إنّ الوقائع منها هو منجّز على كلّ تقدير ، و منها ما هو غير منجّز على كل تقدير . و الأوّل : هو الحكم المعلوم بالإجمال ،

۱- ۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۵۰ .

و الثانى : هو الحكم المشكوك فيه شبهةً بدويه . و هذا القسمان واضحان . و الثالث منها هو : ما إذا كان العلم الإجمالى مردّداً بين الأقل و الأكثر ، و هذا مورد التوسّط فى التنجيز ، كما لو حصل العلم بوجوب مركب تردّدت أجزاؤه بين كونها عشره أو أحد عشر مثلاً ، فإنّه مع ترك الجزء الحادى عشر لا يقين باستحقاق العقاب ، بخلاف الأجزاء العشره ، فلو تركها استحق العقاب ... إذن ، فالواجب الواحد و الوجوب الواحد قابل للتفكيك من حيث استحقاق العقاب و عدمه ... و هذا مراده من التوسّط و التفكيك فى التنجيز .

الإشكال على رأى الميرزا

إنّما الكلام فى اختصاص ذلك بمورد المركّب ذى الأجزاء الخارجيّه - كما ذكر - أو أنّه ينطبق على المركّب ذى الأجزاء التحليليّه أيضاً ؟

إن حال المركّب من الأجزاء الخارجيّه هو أنّ وجوده بتحقّق أجزاءه كلّها ، فهو وجود واحد ، أمّا عدمه فيتعدّد بعدد الأجزاء ، و يتّصف بالعدم إذا عدم الجزء الأوّل ، و بعدم آخر إذا عدم الجزء الثانى ، و هكذا ... فإذا دار أمره بين الأقل و الأكثر ، فأىّ مقدارٍ من الأعدام بقى تحت العلم كان العلم منجّزاً بالنسبه إليه .

و هل هذا الحال موجود فى الأجزاء التحليليّه كما فى محلّ البحث ؟

مقتضى الدقّه فى كلام الميرزا : جريان التوسيط فى التنجيز فى الأجزاء التحليليّه أيضاً ، لأنّه كما يحصل للمركب من الأجزاء أعدام بعدد أجزائه ، كترك الصّلاه بترك القراءه ، و تركها بترك الركوع ... و هكذا ... فإنّه يحصل له ذلك بترك كلٍّ من قيوده و شروطه ، فالصّلاه المقيّده بالطهاره و الاستقبال و ... يحصل لها تروك بعدد تلك الأُمور ، فكما ينتفى المركب بانتفاء جزئه ، كذلك ينتفى بانتفاء قيده ... و ليس تعدّد الترك منحصراً بالأجزاء الخارجيّه المحقّقه للمركّب ... .

و على هذا ، فترک الصّلاه من ناحیه ترک الوضوء منجّز ، لأنّ المفروض تحقّق العلم بوجوب الوضوء سواء کان نفسیّاً أو غیریّاً ، و إذا تعلّق العلم بالوضوء کان ترک الصّلاه من جهه ترک الوضوء مورداً للمؤاخذه ، لقیام الحجه من ناحیه المولی علیه ، بخلاف ما لو ترکت الصّلاه من جهه غیر الوضوء ، لعدم وجود البیان و الحجّه منه ، و علی الجمله ، فقد تحقّق التنجیز بالنسبه إلی الصّلاه من حیث الوضوء ، أمّا بالنسبه إلی الصّلاه فلا ، بل الشبهه فیها بدویّه ، فالبراءه جاریه فی الصّلاه ، لکن وجوب الوضوء نفسی .

و تحصّل : أنّ التفکیک فی التنجّز یجری فی أجزاء المرکب ، و یجری فی القیود و الشرائط ، و لا یختص بالأجزاء .

فلا یرد علی المیرزا الإشکال بذلک (1) .

و أورد علیه : بأن موردنا من قبیل دوران الأمر بین المتباینین ، و لیس من الأقلّ و الأکثر ، لأن طرفی العلم الإجمالی هما الوضوء و الصّلاه ، و النسبه بینهما هو التباین .

و فیه : إنّه منقوض بالموارد التی تکون نسبه الجزء إلی الکلّ بحیث لا یطلق علی الجزء عنوان الکلّ - کما هو فی الإنسان و الرقبه مثلاً - فلو علمنا بمقدارٍ من الأجزاء هی فی العرف فی مقابل المرکب لا بعضه ، و تردّد الأمر بینه و بین سائر الأجزاء ، کان لازم ما ذکر عدم جریان البراءه . مثلاً : الصّلاه مرکّبه من أجزاء أوّلها التکبیر و آخرها التسلیم ، فلو تعلّق العلم بالتکبیر وحده و شکّ فی الزائد تجری البراءه عنه ، مع أنّ النسبه بین التکبیر و الصّلاه هو التغایر و التباین ، إذ لا یصدق عنوان الصّلاه علی التکبیر وحده .

1- 1) منتقی الأُصول2 / 231 .

و أمّا حلّ المطلب فهو : أنّ ملاك انحلال العلم ليس خصوصيّه الأقل و الأكثر ، حتى لا ينحل و لا تجرى البراءه إذا كانت النسبه التباين ، بل الملاك على التحقيق - وعليه الميرزا - هو كون أحد الطرفين مجرى الأصل دون الطرف الآخر ، فإذا كان أحد الطرفين فقط مجرى الأصل - سواء كانا متباينين أو أقل و أكثر - جرت البراءه . و فيما نحن فيه : الوضوء و إنْ لم يكن جزءاً من الصّلاه بل هو شرط لها ، إلّا أنّ الأصل لا يجرى فى الوضوء و هو جارٍ فى الصّلاه ، لأنّ الوضوء معلوم الوجوب على كلّ تقدير ، دون الصّلاه فإنّها مشكوكه الوجوب .

و أورد عليه : بأنّه يعتبر فى انحلال العلم الإجمالى وجود السنخيّه بين المعلوم بالإجمال و المعلوم بالتفصيل ، و ذلك كما فى مثال أجزاء الصّلاه ، فلو علم إجمالاً بالوجوب النفسى ، و تردّد بين أن يكون عشره أجزاء من المركب أو أحد عشر ، فإن عنوان « الوجوب النفسى » ينطبق على العشره ، الذى أصبح المعلوم بالتفصيل .

أمّا فيما نحن فيه ، فلا توجد هذه المسانخه ، لأنّ المعلوم بالإجمال أوّلاً هو « الوجوب النفسى » إذ تردّد بين الصّلاه و الوضوء ، لكن المعلوم بالتفصيل فى طرف الوضوء هو الجامع بين النفسيّه و الغيريّه ، فهو غير المعلوم بالإجمال الأوّلى .

و فيه : إنّه ليس الملاك ذلك ، بل الملاك ما ذكرناه من كون أحد الطرفين موضوعاً للأصل دون الطرف الآخر .

و أورد عليه : بأنّ المفروض هو العلم الإجمالى بوجوب الوضوء ، مردّداً بين كونه نفسيّاً أو غيريّاً ، فإن كان فى الواقع نفسيّاً استحقّ العقاب على تركه ، و أمّا إن كان وجوبه غيريّاً فلا يستحقّه ، لكنّ انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى

فی طرف و شک بدوی فی طرف آخر ، إنّما هو حیث یکون العلم التفصیلی متعلّقاً بتکلیفٍ منجّز موجبٍ لاستحقاق العقاب ، و قد تقدّم أنّ الوضوء علی تقدیر کون وجوبه غیریّاً لا یستحق العقاب علی ترکه ، فالعلم الإجمالی المردّد بین النفسیّه و الغیریّه باقٍ علی حاله ، لعدم استلزام مخالفته لاستحقاق العقاب علی کلّ تقدیر .

و فیه : إنّه إن کان المقصود إثبات استحقاق العقاب علی ترک الوضوء نفسه فالإشکال وارد ، للشک فی کونه واجباً نفسیّاً ، و الوجوب الغیری لا تستتبع مخالفته استحقاق العقاب . لکنّ المقصود من إجراء البراءه هو رفع التکلیف و التوسعه علی المکلّف ، و هذه التوسعه لا تکون فی طرف الوضوء للعلم التفصیلی بوجوبه ، فلا یمکن الترخیص فی ترکه ، لکون وجوبه إمّا نفسیّاً فلا یجوز ترکه ، و إمّا غیریّاً فکذلک لأنّه یؤدی إلی ترک الصلاه ، أمّا فی طرف الصّلاه فهی حاصله بأصاله البراءه .

و الحاصل : إنّ المهم کون المورد مجری لأصاله البراءه و ترتّب أثر هذا الأصل ، أعنی التوسعه و المرخصیّه للمکلّف ، و هذا حاصل ، لوجود مناط الانحلال الحکمی للعلم الإجمالی ، و هو جریان البراءه فی طرف و هو الصّلاه ، لوجود المقتضی لجریانه و عدم المانع عنه ، دون الآخر و هو الوضوء للعلم التفصیلی المتعلّق به .

الإشکال الأخیر :

إنّ هذا العلم الإجمالی لا ینحلّ ، لأنّه یلزم من انحلاله عدم الانحلال . و هو الإشکال الذی اعتمده الأُستاذ فی الدّوره السابقه فی ردّ رأی المیرزا فی المقام .

و توضیح ذلک : إنّ الغرض هو حلّ مشکله دوران أمر الوضوء بین النفسیّه و الغیریّه ، و نتیجه انحلال هذا العلم الإجمالی هو الاشتغال بالنسبه إلی الوضوء

و البراءه عن الصّلاه . لكنّ البراءه إنّما تجرى حيث يقطع بجريانها – و إلّا فالظن بجريانها لا يفيد فضلاً عن الشك فيه – و القطع بجريان البراءه فى الصّلاه يستلزم القطع بعدم المؤاخذه على ترك الوضوء ، لكونه مقدّمةً لها ، لأنّ القطع بعدم المؤاخذه على ترك ذى المقدّمه يستلزم القطع بعدمها على ترك مقدّمته ، و إذا حصل القطع بعدم المؤاخذه على ترك الوضوء ، حصل العلم بتعلّق التكليف به على تقدير ، و العلم بعدم المؤاخذه به على تقدير ، فلم يحصل العلم التفصيلى بالنسبه إليه ، فلا تجرى قاعده الاشتغال ، بل يكون الوضوء مجرى أصاله البراءه .

و فيه : إن كان المقصود من الانحلال هو الانحلال العقلى ، فالإشكال وارد ، لكن المقصود هو انحلال العلم الإجمالى بحكم الشارع ، و الحكم العقلى هنا معلّق على عدم الانحلال الشرعى ، فإنّ العقل حاكمٌ بضروره ترتيب الأثر على العلم الإجمالى بين الوضوء و الصّلاه ما دام لم يصل مؤمّن من قبل الشارع ، و مع وصوله يرتفع موضوع حكم العقل ، و المؤمّن هنا حديث الرفع ، إذ المقتضى لجريانه موجود و المانع عنه مفقود ، و هذا المعنى متحقّق فى طرف الصّلاه إذ شك فى وجوبها النفسى ، فتمّ المقتضى لجريان أصل البراءه ، و مع وجود العلم التفصيلى فى طرف الوضوء لا موضوع لجريان الأصل فيه ، فلا معارض لأصاله البراءه فى الصّلاه .

أقول :

كان هذا ملخّص ما استفدناه من كلامه دام بقاه فى الدّوره اللّاحقه . و لكنّ الاستدلال بحديث الرفع هنا يبتنى على أن يكون المرفوع فيه هو المؤاخذه من جهه العمل نفسه أو من جهه غيره المترتّب عليه ، فإنّه على هذا المبنى يكون الوضوء مشمولاً لحديث الرفع ، إذ بتركه يترتّب العقابُ على ترك الصّلاه لكونه

مقدمهً لها .

و أمّا علی القول بأنّ المرفوع هو المؤاخـذه علی خصوص العمل - کما هو مختار السـید الأُسـتاذ - فلا یتم الاسـتدلال به ، فراجع (۱) .

رأی السید الخوئی

و ذکر السید الخوئی فی مقام الأصل العملی (۲) أربعه صور :

(الصوره الأُولی) ما إذا علم المکلّف بوجوب شـیء إجمالاً فی الشریعه و تردّد بین کونه نفسیّاً أو غیریّاً ، و هو یعلم بأنّه لو کان غیریّاً لم یکن وجوب ذلک الغیر بفعلی ، کما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء علیها و شـکّت فی أنّ وجوبه علیها نفسـی أو غیری ، و أنّه فی حال الغیریّه للصّلاه فلا فعلیّه لوجوبها لکونها حائض .

(الصوره الثـانیه) مـا إذا علم المکلّف بوجوب شـیء فعلاً و تردّد بین کون وجوبه نفسـیّاً أو غیریّاً ، و هو یعلم أنّه لو کان غیریّاً ففعلیّه وجوب الغیر یتوقّف علی تحقق ذلک الشـیء خارجاً . کما إذا علم بتحقّق النذر و لکنْ تردّد بین الوضوء و الصّلاه ... کما تقدّم .

و قد ذهب قدّس سرّه إلی البراءه فی کلتا الصورتین ، أمّا فی الأولی ، فهی جاریه فی الشیء المشکوک فیه ، لعدم العلم بوجوبٍ فعلی علی کـلّ تقـدیر ، إذ علی تقـدیر الغیریّه لا یکون فعلیّاً لعـدم فعلیّه وجوب ذی المقـدمه . و أمّا فی الثانیه ، فهی جاریه فی الصّلاه علی ما تقدّم بیانه .

(الصوره الثالثه) ما إذا علم المکلّف بوجوب کلٍّ من الفعلین فی الخارج ،

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۲۲۶ - ۲۲۷ .

۲- ۲) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۲۲۲ .

و شک فی أنّ وجود أحدهما مقیّد بوجود الآخر مع علمه بتماثل وجوبیهما من حیث الاطلاق و الاشتراط من بقیه الجهات ، أی إنهما متساویان إطلاقاً و تقییداً ، کوجوب الوضوء و الصّلاه مثلاً .

فذکر عن المیرزا القولَ بالبراءه ، و اختار هو الاحتیاط ، (قال) : قد أفاد شیخنا قدّس سرّه : أنّ الشک حیث أنّه متمحّض فی تقیید ما علم کونه واجباً نفسیّاً کالصلاه بواجب آخر و هو الوضوء - مثلاً - فلا مانع من الرجوع إلی البراءه عن ذلک التقیید ، لفرض أن وجوب الصّلاه و الوضوء معلوم ، و متعلّق الشک خصوص تقیید الصّلاه به أی خصوصیّه الغیریّه ، فالبراءه تجری عن التقیید .

(فأجاب) بأنّ أصاله البراءه عن التقیید المذکور معارضه بأصاله البراءه عن وجوب الوضوء بوجوب نفسی ، و ذلک لأنّ المعلوم تفصیلاً وجوبه الجامع بین النفسی و الغیری ، و أمّا الخصوصیّه فمشکوک فیها ، فلا مانع من جریان الأصل فی الخصوصیّه فی کلا الطرفین ، و یتعارض الأصلان ، و یکون المرجع قاعده الاحتیاط ، فیجب الإتیان بالوضوء أوّلاً ، ثمّ بالصّلاه .

أقول :

و قد قرّب الأُستاذ دام بقاه رأی السید الخوئی فی هذه الصّوره و أوضح الفرق بینها و بین الصّوره السابقه التی قال فیها بالبراءه عن الصّلاه ... بأنّ صوره المسأله السابقه هی : إمّا الصّلاه واجبه بالوجوب النفسی و إمّا الوضوء ، و معنی ذلک أنّه إن کان الواجب النفسی هو الصّلاه فالوضوء وجوبه غیری ، و لذا تحقّق العلم التفصیلی فی وجوب الوضوء ، و الشک البدوی فی وجوب الصّلاه . أمّا الصّوره الثالثه هذه ، فلا شکّ فی وجوب الصّلاه - و وجوبها نفسی - بل الشک فی ناحیه الوضوء ، و للعلم الإجمالی طرفان ، أحدهما : الوجوب النفسی للوضوء ،

و الآخر : الوجوب الغيرى له ... و مقتضى العلم الإجمالى هو الاحتياط .

فالحقّ مع المحاضرات خلافاً للميرزا .

(الصّوره الرابعه) ما إذا علم المكلّف بوجوب كلٍّ من الفعلين و شكّ فى تقييد أحدهما بالآخر ، مع عدم العلم بالتماثل بينهما من حيث الإطلاق و التقييد ، و ذلک : كما إذا علم باشتراط الصّلاه بالوقت و شک فى اشتراط الوضوء به من ناحيه الشک فى أنّ وجوبه نفسى أو غيرى ، و أنّه على الأوّل غير مشروط و على الثانى مشروط ، لتبعيّه الوجوب الغيرى للنفسى فى الإطلاق و الاشتراط .

(قال) : و قد أفاد شيخنا الأُستاذ أن البراءه جاريه من جهات (الأُولى) :

الشک فى تقييد الصّلاه بالوضوء ، و هو مجرى البراءه ، فتصحّ بلا وضوء .

(الثانيه) : الشک فى وجوب الوضوء قبل الوقت الذى هو شرط لوجوب الصّلاه ، و المرجع البراءه ، و نتيجه ذلک نتيجه الغيريّه من ناحيه عدم ثبوت وجوبه قبل الوقت فى المثال (الثالثه) : الشک فى وجوب الوضوء بعد الوقت بالإضافه إلى من أتى به قبله ، و مرجع هذا الشک إلى أنّ وجوبه قبل الوقت مطلق أو مشروط بما إذا لم يؤت به قبله ، و بما أنّ ذلک مشكوک فيه بالإضافه إلى من أتى به قبله ، فلا مانع من الرجوع إلى البراءه ، و النتيجه تخيير المكلّف بين الإتيان بالوضوء قبل الوقت و بعده ، قبل الصّلاه و بعدها .

(قال) و لنأخذ بالنظر فى هذه الجهات ، بيان ذلک : إن وجوب الوضوء فى مفروض المثال ، المردّد بين النفسى و الغيرى ، إن كان نفسيّاً ، فلا يخلو من أنْ يكون مقيّداً بإيقاعه قبل الوقت أو يكون مطلقاً ، و إن كان غيريّاً ، فهو مقيَّد بما بعد الوقت على كلّ تقدير .

و على الأوّل ، فلا يمكن جريان البراءه عن تقييد الصّلاه بالوضوء ،

لمعارضته بجريانها عن وجوبه النفسی قبل الوقت ، للعلم الإجمالی بأنّه إمّا واجب نفسی أو واجب غیری ، و جریان البراءه عن کلیهما مستلزم للمخالفه القطعیّه العملیّه؛ فلا بدّ من الاحتیاط و الوضوء قبل الوقت ، فإن بقی إلی ما بعده أجزأ عن الوضوء بعده و لا تجب الإعاده ، و إلّا وجبت لحکم العقل بالاحتیاط .

و علی الثانی : فلا معنی لإجراء البراءه عن وجوب الوضوء قبل الوقت ، لعدم احتمال تقیّده به ، لأنّ مفاد أصاله البراءه رفع الضّیق عن المکلّف لا رفع السّعه ، و أمّا بعد الوقت فیحکم العقل بوجوب الوضوء ، للعلم الإجمالی بوجوبه إمّا نفسیّاً و إمّا غیریّاً ، و لا یمکن إجراء البراءه عنهما معاً ، و معه یکون العلم الإجمالی مؤثّراً و یجب الاحتیاط .

نعم ، لو شککنا فی وجوب إعاده الوضوء بعد الوقت علی تقدیر کونه غیریّاً ، أمکن رفعه بأصاله البراءه ، لأنّ تقییده بما بعد الوقت علی تقدیر کون وجوبه غیریّاً مجهول ، فلا مانع من الأصل ، لأنّ وجوبه إنْ کان نفسیّاً فهو غیر مقیّد بذلک ، و إن کان غیریّاً ، فالقدر المعلوم تقیّد الصّلاه به و أمّا تقیّدها بخصوصیّه بعد الوقت فشیء زائد مجهول ، فیدفع بالأصل .

فالبراءه لا تجری إلّا فی الجهه الأخیره .

رأی الشیخ الأُستاذ

و خالف الشیخ الأُستاذ المیرزا القائل بالبراءه فی الصّوره ، و السید الخوئی القائل بالتفصیل فیها کما تقدَّم ، و اختار الاحتیاط فی الجهات الثلاثه ، أی: وجوب الإتیان بالوضوء قبل الصّلاه ... و خلاصه کلامه هو :

إنّ جریان أصاله البراءه فی أطراف العلم الإجمالی موقوف علی إخراج مورد الشّبهه عن الطرفیّه للعلم و کون الشک فیه بدویّاً ، و إلّا لم یجر الأصل . هذا

بناءً على مسلك العليّه . و أمّا بناءً على مسلك الاقتضاء ، فالانحلال لا يحصل إلّا بخروج مورد الشّبهه عن الطرفيّه للمعارضه . و من الواضح أنّ وقوع المعارضه فرع وجود المقتضى للجريان فى كلّ طرفٍ ، فيكون الأصل جارياً فيهما و يسقطان بسبب المعارضه .

و على هذا ، فإنّ معنى الشك بتقيُّد أحدهما بالآخر - فى عنوان الصوره الرابعه - بأن تكون الصّلاه مقيّدةً بالوضوء ، هو كون وجوب الصّلاه نفسيّاً و وجوب الوضوء غيريّاً ، فيحصل لنا علم إجمالى فى الوضوء بين أن يكون وجوبه نفسيّاً أو غيريّاً ، لكنّ حصول العلم الإجمالى بالوجوب النفسى أو الغيرى للوضوء مسبوق بعلم إجمالى مردّد بين الوجوب النفسى للوضوء و الوجوب النفسى للصّلاه ، - و العلم الإجمالى المذكور فى الوضوء تابع لهذا العلم الإجمالى السّابق - و من المحال تحقّق العلم الإجمالى بين النفسيّه و الغيريّه للوضوء بدون العلم الإجمالى بالوجوب النفسى للوضوء أو الوجوب النفسى للصّلاه ... وعليه ، فكما أنّ المقتضى لجريان الأصل موجود فى طرف الوضوء ، كذلك هو موجود فى طرف الصّلاه ، و الأصلان يجريان و يتعارضان ، و يتنجّز العلم الإجمالى و يجب الاحتياط .

و الحاصل : إنّ العلم الإجمالى فى الوضوء - و أنّه إن كان نفسيّاً فكذا و إنْ كان غيريّاً فكذا - تابع للعلم الإجمالى بالوجوب النفسى للصّلاه أو الوضوء - سواء كان فى الطول كما هو الصحيح أو فى العرض - و إذا تساقط الأصلان فى العلم المتبوع وجب الاحتياط .

تذنيبٌ و فيه أمران الأمر الأول

في حكم الواجب الغيرى من حيث الثواب و العقاب

اشاره

إنّه هـل يترتّب الثواب و العقـاب على امتثـال و مخـالفه الواجب الغيرى كما يترتّب ذلك على الواجب النفسـى ، أو بين الواجبين فرق من هذه الجهه ؟

أمّا الواجب النفسى ، فلا إشكال فى ترتّبهما على امتثاله و مخالفته .

كلام المحقّق الأصفهانى فى الواجب النفسى

و قد ذكر المحقق الأصفهانى لذلك وجوهاً ثلاثه :

أحدها : قاعده اللطف ، فإنها تقتضـى تكليف العباد لغرض إيصالهم إلى المصالح المترتّبه على التكاليف و إبعادهم عن المفاسد المترتّبه على تركهـا أو إتيـان المحرّمـات ، و هـذا لطف عظيم ، إلّا أنّ للوعـد و الوعيـد دخلًا فى تحقّق الامتثال و قبول البشاره و النـذاره ، و لاـ ريب فى وجوب الوفـاء بالوعـد ، فيكون ترتّب الثواب على الأعمـال واجبـاً شـرعاً ، و كـذا اسـتحقاق العقاب على المخالفه و المعصيه .

و الثـانى : تجسّم العمل ، فإنّ هناك ملازمهً بين الأعمال و بين الصّور المناسـبه لها ، فالعمل إن كان حسـناً تحقّقت صوره حسـنه مناسبه له ، و إن كان سيّئاً تحقّقت صوره مناسبه له ... و هذا وجه آخر لترتّب الثواب و العقاب على الإطاعه

و المعصيه ، و أنّهما من لوازم الأعمال ، كالملازمه بين النار و الحراره و غيرهما من التكوينيّات .

و الثالث : حكم العقل ، بيانه : إنّ حفظ النظام غرض من أغراض العقلاء بالضروره ، و هم يرون ضروره تحقّق كلّ ما يؤدّى إلى حفظ النظام ، و من ذلك المدح و الجزاء على العمل الحسن و الذم و المؤاخذه على العمل السيّئ ، فالأوامر و النواهى المولويّه - سواء المولى الحقيقى أو العرفى - لها مصالح و مفاسد و لها دخل فى حفظ النظام ، و العمل الحسن يستتبع استحقاق الجزاء الحسن و العمل السّيئ يستتبع استحقاق العقوبه ، فإذا أعطى المولى الجزاء أو عاقب على المعصيه وقع فى محلّه ، لا أنّه واجبٌ على المولى ذلك و أنّ للعبد المطالبه بالثواب على عمله ، فإنّ هذا لا برهان عليه (۱) .

أقول :

و قد تكلّم الأُستاذ دام بقاه على الوجه الثالث من هذه الوجوه و محصّله : أن الحكم بترتّب الثواب و العقاب عقلائى ، و هو حكم عرضى بلحاظ حفظ النظام ، و ليس ذاتياً ، و أنّ هناك كبرى واحده تجرى فى المولى الحقيقى و المولى العرفى ...

فناقشه : بأنّ الأحكام العقلائيه هى قضايا توافقت عليها آراؤهم حفظاً للنظام ، لكنّ الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب على موافقه حكم المولى الحقيقى أو مخالفته هو العقل لا العقلاء ، لأنّ الأحكام العقلائيّه تدور مدار النظام و حفظه ، أمّا حكم العقل بقبح مخالفه المولى الحقيقى فموجود سواء كان هناك عقلاء و نظام أو لم يكن ... فإنّ العقل يرى قبح معصيه المولى الحقيقى على كلّ حال ، و لو كان هذا الحكم عقلائيّاً لجازت المعصيه حيث لا يوجد نظام أو عقلاء ، أو حيث لا يلزم

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۱۱۰ .

اختلال للنظام ، و هذا باطل .

و الحاصل : إنّ کلام هذا المحقّق یستلزم جواز مخالفه المولی الحقیقی حیث لا یترتّب علی المخالفه اختلال للنظام العقلائی ، و أنّه فی حال عدم لزوم الاختلال فلا دلیل علی وجوب إطاعه أوامر الباری و حرمه معصیته ، و هذا اللازم باطل ، لأنّ العقل مستقل بلزوم إطاعه المولی الحقیقی فی جمیع الأحوال و علی کلّ التقادیر .

المختار عند الأُستاذ

و المختار عند الأُستاذ : أمّا استحقاق العقاب ، فلا ریب فی ترتّبه علی المخالفه و المعصیه للمولی الحقیقی . و أمّا استحقاق الثواب علی الطاعه ، بمعنی أن یکون للعبد حق المطالبه ، فهذا باطل ، لأنّ القدره علی الطاعه و تحقّقها من العبد تفضّل منه ، و هذه خصوصیّه المولی الحقیقی هذا أولاً . و ثانیاً : إنّ أوامر المولی و نواهیه کلّها ألطاف ، لأنه بالامتثال لها یحصل له القرب من المولی ، و هذا نفع للعبد المکلّف .

(قال) : لکنّ المهمّ هو معرفه المولی الحقیقی حق معرفته ، و ما عرفناه ! کما قال تعالی «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ » (1)و من عرفه کذلک کان مصداقاً لقوله «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ » (2)إذن ، لا بدّ أوّلاً من معرفه المولی معرفهً کاملهً ، و من حصلت له تلک المعرفه حصل عنده تقوی اللّه حقّ تقاته ، أی أداء حق العبودیّه و القیام بالوظیفه علی نحو الکمال .

و من معرفته تعالی هو : أنْ نعرف أنّ عدم إعطائه الثواب علی الأعمال

۱- ۱) سوره الأنعام : ۹۱ .

۲- ۲) سوره آل عمران : ۱۰۲ .

الصالحه و الطاعات لیس بلائق بشأنه ... و توضیح ذلک :

إنّا لا نقول بوجوب الثواب علی الطاعه من حیث أنّها طاعه و لکون العبد مطیعاً ، لأنّ العبد مملوک للمولی و طاعته إنّما کانت بحوله و قوّته و هی لطف منه و منّه علی العبد ، و لا جزاء علیه حینئذٍ ، بل نقول بوجوب الثواب من جهه المطاع ، بمعنی أنّ عدم ترتّب الثواب علی الطاعه غیر لائق بهذا المولی ، فالطاعه - من حیث أنّها طاعه - لا تستتبع وجوب الثواب ، لکنّ عدم ترتّب الثواب علیها غیر لائق بالمولی ... .

و الدلیل علی هذا - قبل کلّ شیء - هو کلامه تعالی ، ففی الکتاب آیات مبدوّه بکلمه « ما کان » و معناها : عدم لیاقه هذا الشیء لأن یتحقّق و یکون ، سواء کان من اللّه أو الرسول أو سائر الناس ... فمثلاً یقول تعالی : «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ » (۱)أی: إن هذا غیر لائق بالمؤمنین و لیس من شأنهم ، بل إنّ المؤمنین یتّبعون ما أراده اللّه تعالی لهم و قضی فی حقّهم ، إذ لا یکون قضاؤه فیهم إلّا حقّاً و مصلحهً لهم .

و یقول تعالی : «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ » (۲)أی: إن هذا لا ینبغی و غیر صالح صدوره منه .

و یقول تعالی : «وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى بظلم ... » (۳)فالظلم لا یلیق بذاته المقدّسه ، و کذا العذاب بلا بیان ، إذ قال : «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً » (۴).

و قد وردت الکلمه فی آیهٍ تتعلّق بالبحث و هی «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضيعَ

۱- ۱) سوره الأحزاب : ۳۶ .

۲- ۲) سوره آل عمران : ۱۶۱ .

۳- ۳) سوره القصص : ۵۹ .

۴- ۴) سوره الإسراء : ۱۵ .

إیمانَکُمْ » (۱)فالآیه دالّه علی أنّ اللّه تعالی لیس من شأنه أن یضیع أعمال المؤمنین ، و لا یلیق به ذلک ، و لذا قال بعد هذا : «إِنَّ اللّهَ بِالنّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِیمٌ » و هو بمثـابه التعلیل ، بمعنی أنّ الرءوف الرحیم علی الإطلاق - و لعموم الناس - لا یلیق به أن یضـیع إیمان المؤمنین و یترک أعمالهم بلا ثوابٍ و أجر .

و الحاصل : إنّه لیس للعبد أن یطالب المولی الحقیقی بشـیءٍ من عمله ، فإنّه إذا صـلّی إطاعهً لأمر اللّه ، فقد أتی بها بحول اللّه و قوته «ما شاءَ اللّهُ لاقُوَّهَ إِلّا بِاللّهِ » (۲)و إذا صلّی حصلت له التزکیه «إِنَّ الصَّلاهَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْکَرِ » (۳)و تلک منّه من اللّه علیه ... فلیس للعبد أن یحتج بشـیءٍ علی اللّه ، لا من ناحیه نفسه و لا من ناحیه عمله ... لکنّ مقتضـی شأن ربوبیّته و اُلوهیّته التی أشـار إلیهـا ب « هو » فی «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ » (۴)و « شَـهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاإِلهَ إِلّا هُوَ » (۵)أن لا یجعل العمل بلا أجر ، و کـذا مقتضـی صفـاته «وهو الرؤف الرحیم » فللعبـد أن یقول له : « أنت کمـا وصـفت نفسک » (۶) « اللّهمّ إن لم أکن أهلاً لأنْ أُبلغ رحمتک فرحمتک أهل أن تبلغنی و تسعنی » (۷) فیطلب منه الأجر و الثواب من هذا الباب .

هذا تمام الکلام علی ترتّب الأثر علی الواجبات و المحرّمات النفسیه .

و أمّا الواجب الغیری ، فقد ذهب المحقّقان الخراسانی و الأصفهانی إلی عدم استحقاق الثواب علی موافقه الأمر الغیری و العقاب علی مخالفته .

۱- ۱) سوره البقره : ۱۴۳ .

۲- ۲) سوره الکهف : ۳۹ .

۳- ۳) سوره العنکبوت: ۴۵.

۴- ۴) سوره التوحید : ۲ .

۵- ۵) سوره آل عمران : ۱۸ .

۶- ۶) مصباح المتهجد ، دعاء صلاه الحاجه : ۳۳۱ .

۷- ۷) مفاتیح الجنان : فی التعقیبات العامه للصلوات .

.الدليل على عدم ترتّب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى

و استدلّ فی (الكفايه) (۱) على عدم ترتّب الثواب و العقاب على الواجب الغيرى بوجهين ، أحدهما : حكم العقل بعدم الاستحقاق و استقلاله بذلك .

و الآخر : إنّ الثواب و العقاب من آثار القرب و البعد عن المولى ، و الواجب الغيرى لا يؤثّر قرباً أو بُعداً عن اللّه ، بل المؤثّر فى ذلك هو الواجب النفسی ... نعم لو كان لواجب نفسی مقدّمات كثيره ، فإنّه يثاب على الإتيان بتلك المقدّمات من باب « أفضل الأعمال أحمزها » (۲) .

و قال المحقّق الأصفهانی ما محصّله :

إنّ هذا الوجوب بما أنه مقدّمه للوجوب النفسی و لا غرض منه إلّا التوصّل إليه ، فهو معلول له ، و الانبعاث إنّما يكون من الأمر النفسی المتعلّق به الغرض الاستقلالی ، و أمّا تحرّك الإنسان نحو المقدّمه فهو بالارتكاز ، و لذا يكون الواجب المقدّمی مغفولاً عنه ، و تحرك الإنسان نحوه يكون بالارتكاز ، فكلّ الآثار مترتّبه على الواجب النفسی (۳) .

أقول :

و الإنصاف : إن ما ذكر لا يكفی لأن يكون وجهاً لعدم استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيرى ، بل قال السيد الأُستاذ : بأنه لا يخرج عن كونه وجهاً صوريّاً (۴) .

و أشكل عليه شيخنا دام بقاه : بأن مورد البحث هو حيث يكون المكلّف

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۱۰ .

۲- ۲) خبر مشهور بين الخاصّه و العامه كما فی البحار ۷۹ / ۲۲۹ .

۳- ۳) نهايه الدرايه ۲ / ۱۱۳ .

۴- ۴) منتقى الأُصول ۲ / ۲۳۷ .

حین العمل ملتفتاً ، کما هو الحال فی الوضوء من أجل الصّلاه مثلاً ، فإنّ المتوضّئ لیس بغافل عمّا یفعل . فلیس المقدّمه مغفولاً عنه . و الحاصل : إنّ المقدمیّه لا تمنع من الالتفات و التوجّه إلی العمل ، و هو ظاهر قوله علیه السلام : « طوبی لعبدٍ تطهّر فی بیته ثمّ زارنی فی بیتی » (1) .

و علی الجمله ، فإنّ المقدّمه قد تعلّق بها الطلب و أصبحت واجبهً ، و قد أتی بها امتثالاً للأمر ، و هی ملتفت إلیها ، و إنْ کان الغرض الأصلی مترتّباً علی ذی المقدّمه .

و ذکر سیّدنا الأُستاذ قدّس سرّه برهاناً آخر قال : و محصّل ما نرید أن نقوله بیاناً لهذا الوجه هو : إن الثواب إنما ینشأ عن إتیان العمل مرتبطاً بالمولی بالاتیان به بداعی الأمر - الذی هو معنی الامتثال - ، فترتب الثواب علی موافقه الأمر الغیری انما تتصور بالإتیان بالمقدمه بداعی الأمر الغیری ، و من الواضح أن الأمر الغیری لا یصلح للداعویّه و التحریک أصلاً ، فلا یمکن الاتیان بالعمل بداعی الامتثال الأمر الغیری . أما أنه لا یصلح للداعویّه و التحریک ، فلأن المکلف عند الاتیان بالمقدمه إمّا ان یکون مصمماً و عازماً علی الاتیان بذی المقدمه أو یکون عازماً علی عدم الإتیان به ، فإن کان عازماً علی الإتیان به ، فإتیانه المقدمه - مع التفاته إلی مقدمیتها کما هو المفروض - قهری لتوقف ذی المقدمه علیها ، سواء تعلق بها الأمر الغیری کی یدعی دعوته إلیها أو لا فالاتیان بالمقدمه فی هذا التقدیر لا ینشأ عن تحریک الأمر الغیری ، بل هو أمر قهری ضروری و مما لا محیص عنه . و ان کان عازماً علی عدم الاتیان بذی المقدمه ، فلا یمکنه قصد الأمر الغیری بالاتیان بالمقدمه ، إذ ملاک تعلق الأمر الغیری بالمقدمه هو جهه مقدمیتها و الوصول بها إلی الواجب النفسی ،

ص:46

1- 1) وسائل الشیعه 1 / 381 الباب 10 من أبواب الوضوء .

لو لم نقل - إذ وقع الكلام فی أن المقدمیّه جهه تعلیلیه للوجوب الغیری أو جهه تقییدیه - : بان موضوع الأمر الغیری هو المقدمه بما هی مقدمه لا ذات المقدمه .

و من الواضح أنه مع قصد عدم الاتیان بذی المقدمه لا تکون جهه المقدمیه و توقف الواجب علیها ملحوظه عند الاتیان بالمقدمه ، و معه لا معنی لقصد امتثال الأمر الغیری بالعمل ، إذ جهه تعلق الأمر الغیری غیر ملحوظه أصلاً .

و یتضح هذا الأمر علی القول بکون الأمر الغیری متعلقاً بالمقدمه الموصله ، فانه مع القصد إلی ترک الواجب النفسی لا یکون المأتی به واجباً بالوجوب الغیری ، فلا معنی لقصد امتثاله فیه لانه لیس بمتعلق الوجوب (1) .

أقول :

إن الکلام - الآن - فی ترتّب الثواب علی إطاعه الأمر الغیری ، فمع فرض کون المکلّف ملتفتاً إلی مقدّمیه الواجب الغیری و کونه عازماً علی إطاعه أمر الواجب النفسی ، هل یعتبر فی ترتب الثواب وجود أمرٍ بالمقدّمه و الانبعاث منه کی یقال بعدم الترتّب ، لعدم داعویه الأمر الغیری ، أو یکفی لترتّبه الرجحان الذاتی أو الانقیاد للمولی المتمشّی منه مع الالتفات إلی ما ذکر ؟

الظاهر هو الثانی ، و هو الذی نصّ علیه السید الأُستاذ نفسه فی مسأله الطّهارات الثلاث ، فتأمّل .

و أمّا العقاب علی معصیه الواجب الغیری ، فقد یقال بترتّبه کالثواب ، لأنه أمرٌ و قد عصی ، قال المحقق الإیروانی : إنّ المفروض وجوب المقدّمه ، و أثر الوجوب هو الثواب علی الإطاعه و العقاب علی المعصیه (2) .

1- 1) منتقی الأُصول 2 / 238 .

2- 2) نهایه النهایه 1 / 161 .

لکنّ الحقّ - کما علیه المحققون و مشایخنا - أنّ هـذا خلاف الارتکاز العقلائی ، فإنّ العقلاء لا یرون استحقاق العقاب إلّا علی ترک ذی المقدّمه ، و هم یرون قبح ترک المقدمه لأنه یؤدّی إلی ذلک .

قال شیخنا : اللّهم إلّا إذا خولف الأمر الغیری عصیاناً لنفس الأمر الغیری .

لکنّ مثل هـذه الحـاله قلیـل جـدّاً ، و لـذا کـان الارتکاز العقلائی - علی وجه العموم و بالنظر إلی عامّه الناس - قائماً علی عـدم استحقاق العقاب لمخالفه الأمر الغیری .

الأمر الثانی

کیفیّه عبادیّه الطّهارات الثلاث

اشاره

ثم إنه بنـاءً علی أن الأمر الغیری لا یستحقُّ علی امتثاله الثواب ، فقـد وقع الکلام بین الأعلام فی الطهارات الثلاث ، لأنّ الأوامر المتعلّقه بها غیریّه ، مع أنها یترتّب علیه الثواب بلا إشکال ؟

و أیضـاً : الأوامر المتعلّقه بالمقـدّمات توصّلیه و لیست بعبـادیّه ، لأنّ الغرض من المقـدّمه هو التوصّل إلی ذی المقـدّمه و لیس یترتّب علیها غرض آخر ، وعلیه فهی غیر منوطه بقصد القربه ، لکن الإتیان بالطهارات بلا قصد القربه باطلٌ ، فکیف الجمع ؟

رفع المحقّق الخراسانی الإشکال فیها

أجاب المحقّق الخراسانی (۱) عن الإشکال الأوّل : بأنّ ترتّب الثواب علی الطهارات إنّها هو من جهه المطلوبیّه النفسیّه لها کما فی قوله تعالی : «إِنَّ اللّهَ یُحِبُّ

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۱۱ .

التَّوّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ » (١)فالطهاره بنفسها محبوبه للّه ، و الثواب مترتّب على هـذه المحبوبيّه و المطلوبيّه ، لا من جهه الأمر الغيرى المتعلّق بها كى يرد الإشكال .

و أجاب عن الثانى : بأنّ كلّ أمرٍ إنّما يـدعو إلى متعلّقه ، و الأمر الغيرى كـذلك ، فإنّه يـدعو إلى متعلَّقه و هو المقـدّمه . لكن المقـدّمه قد لا تكون عباديّه كنصب السّـلم للصعود إلى السـطح ، فيتحقّق التوصّل إلى ذى المقدّمه بمجرّد حصول المقدّمه . أمّا فى الطهارات فقـد تعلّق الأمر بها لا بـذواتها ، بل مقيّـده بقصـد القربه ، فكان الأمر - مع كونه غيريّاً - قد تعلّق بمقدّمه عباديّه ، و على هذا فلا يسقط إلّا بالامتثال له و الإتيان به مع هذا القيد .

الأصل فيه هو الشيخ الأعظم

و هـذا الـذى ذكره المحقّق الخراسانى فى دفع الاشـكال متّخـذ من الشـيخ قـدّس اللّه روحه ، و الأفضل هو الرجوع إلى كلامه و التعرّض لما قاله الأعلام فى نقضه أو إبرامه .

فلقـد طرح الشـيخ فى مسـأله الطهارات ثلاث إشـكالات ، ذكر اثنين منها فى الأُصول (٢) و الثـالث فى مبحث نيّه الوضـوء من (كتاب الطهاره) (٣) فيقول الشيخ فى بيان الاشكال الأوّل :

إنّ مقتضـى القاعـده العقليّه هو أنّ الأمر الغيرى من شـئون الأمر النفسـى و ليس فى قباله ، و كذلك إطاعه الأمر الغيرى ، فهو من شئون إطـاعه الأمر النفسـى ، فالأمر الغيرى تابع للأمر النفسـى فى ذاته و فى ترتّب الأثر عليه قرباً و بعـداً و فى إطاعته و معصـيته . لكنّ هذا مخالف للأخبار المستفيضه فى الطهارات و الإجماع القائم

١- ١) سوره البقره : ٢٢٢ .

٢- ٢) مطارح الانظار : ٧١ .

٣- ٣) كتاب الطهاره ٢ / ٥۴ الطبعه المحققه ، التنبيه الأول من تنبيهات نيّه الوضوء .

على ترتّب الثواب على نفس الطهاره ، فإنّ الثواب يترتّب على الوضوء للصّلاه ، لا للصّلاه عن وضوء ... فكان الإشكال الأوّل : المخالفه بين القاعده العقليّه و مقتضى النصوص و الإجماعات .

فأجاب الشيخ :

بأنّ الثواب في الطهارات مترتّب على ذواتها ، لكونها محبوبةً بالمطلوبيّه و المحبوبيّه النفسيّه ، و ليس ترتّب الثواب بمناط الأمر الغيرى ليتوجّه الإشكال ، بل إنّها محبوبه بأنفسها و لها الاستحباب النفسى .

و هذا ما ذكره صاحب الكفايه .

و لكن الشيخ قدّس سره قد نصّ على أنّه جواب غير مفيد ، و الوجه فى ذلك هو : أنّ تصوير الاستحباب النفسى للطّهاره لا يجتمع مع الوجوب الغيرى الثابت لها ، لأنّ الوجوب و الاستحباب لا يجتمعان فى المتعلّق الواحد ، و إلّا لزم اجتماع المثلين ، و لو قلنا بأنّه مع الوجوب الغيرى لا يبقى الاستحباب النفسى ، عاد الإشكال ... .

إلّا أن يوجّه : بأنّه مع الوجوب الغيرى ينعدم الاستحباب النفسى بذاته ، بل يزول حدّه و يندك فى الوجوب ، كاندكاك المرتبه الضعيفه من النور فى المرتبه القويّه منه ، فإنه لا ينعدم بل يندك ، و ذاته محفوظه ... فلا مانع من أن يترتّب الأثر على المطلوبيّه النفسيّه الاستحبابيّه الموجوده هنا مندكّةً فى الوجوب الغيرى ... .

لكنّ هذا التوجيه أيضاً لا يرفع المشكله إلّا فى الوضوء و الغسل ، لقيام الدليل فيهما على المطلوبيّه النفسيّه كذلك ، أمّا فى التيمّم فلا دليل ، و إنْ حاول بعضهم الاستدلال له ببعض الأخبار ، لكنّه لا يفيد .

على أنّه يرد على تصوير الاستحباب النفسى أيضاً : إنّ المستفاد من كلمات

الأصحاب كفايه الإتيان بالطهارات بداعی الأمر الغيری حتّی مع الغفله عن المطلوبيّه النفسيّه المذكوره ، و هذا لا يجتمع مع عباديّتها - و لو بالاستحباب - لأنّها موقوفه على الالتفات و القصد .

ثم قال الشيخ : بأنّ الأولى هو القول بأنّ الثواب على الطهارات تفضّل من اللّه .

ثمّ أمر بالتأمّل .

و أخذ صاحب الكفايه هذا الجواب إذ قال : بأنّ الأمر يدعو إلى متعلّقه و هو « المقدّمه » و هی الطهارات بقصد القربه ، فيكون الاستحباب النفسی مقصوداً بقصد الأمر الغيری . ثمّ أمر بالفهم .

و الوجه فی ذلك واضح ، لأنّه مع الجهل و الغفله يكون القصد محالاً ، و مع عدمه لا يمكن تحقّق عنوان العباديّه .

هذا كلّه بالنسبه إلى الإشكال الأوّل ، و هو كيفيّه ترتّب الثواب على الأمر الغيری .

و أمّا الإشكال الثانی - و هو أنّه إذا كان الوضوء مثلاً للتوصّل إلى الغير فوجوبه توصّلی مع أنّه عباده يعتبر فيه قصد القربه - فقد ذكره الشيخ ، و حاصله : إنّ الطهارات الثلاث لا يحصل الغرض منها بأیّ صورهٍ اتّفقت ، بل يعتبر فيها قصد القربه ، فكيف يكون وجوبها غيريّاً و الغرض منها التوصّل إلى الصّلاه مثلاً ؟

و أجاب الشيخ - و تبعه فی الكفايه - بأنّ الأمر هنا إنّما تعلّق بالحصّه العباديّه من المقدّمه .

لكنّ هذا يتوقّف على حلّ المشكله السابقه ، إذ الإتيان بالمقدّمه مع الجهل و الغفله عن استحبابها النفسی لا يحصل الغرض منها و هو التوصّل إلى

ذی المقدّمه ، فقد اعتبر فیها قصد القربه و المفروض انتفاؤه ، قاله شیخنا دام بقاه .

و أمّا الإشکال الثالث - الذی تعرّض له فی کتاب الطهاره فی کیفیّه نیّه الوضوء - فهو : إنّ الأمر الغیری قد تعلّق بالمقدّمه المتحقّقه خارجاً ، لا بعنوان المقدّمه ، فالوضوء الواقع مقدّمه للصّلاه - سواء قلنا بأنّ الطهاره رافعه للحدث المانع من الدخول فی الصلاه أو قلنا بأنّها شرط للصّلاه - فهو رافع أو شرط إن أُتی به و تحقّق مع قصد القربه ... فالأمر الغیری یتوقّف تحقّقه علی کون متعلّقه مقدّمهً قبل أن یتوجّه إلیه الأمر و یتعلّق به ، و ثبوت مقدّمیه المتعلّق موقوفٌ علی کونه مأتیاً به عبادهً ، لکنّ عبادیّته إنّما تحصل بتعلّق الأمر الغیری به ، و هذا دور .

و أورد علیه المیرزا (۱) : بأنّ هذا الدور لا یتوقّف علی تحقّق المتعلّق و الإتیان به علی وجه العبادیّه ، بل هو حاصل فی مرحله جعل المتعلّق و توجّه التکلیف به ، ففی تلک المرحله لا بدّ لإراده الشارع جعل الأمر الغیری من متعلّق ، و لا بدّ من أن یکون عبادهً - و إلّا لا یکون رافعاً للحدث أو شرطاً للدخول فی الصّلاه - فجعل الأمر الغیری موقوف علی عبادیّه الوضوء مثلًا ، و عبادیّته موقوفه علی جعل الأمر الغیری ... فالدور حاصل ، سواء وصل الأمر إلی مرحله التحقّق خارجاً أو لا .

ثمّ أجاب عن الدور : بأنّ عبادیّه الوضوء لیست من ناحیه الأمر الغیری ، بل من جهه استحبابه النفسی الموجود قبل تعلّق الأمر الغیری به .

فقال الأُستاذ : لکنّ الإشکال فی مورد الجاهل و الغافل باقٍ علی حال ، فإمّا أن ترفع الید عن عبادیّه الطهارات فی حقّهما ، و إمّا یقال بأنّ عبادیّتها جاءت من ناحیه الأمر الغیری ، فیعود محذور الدور .

و لکنْ لا یبعد أن یکون نظر الشیخ فی تقریب الدور إلی لزومه فی مرحله

۱- ۱) أجود التقریرات ۱ / ۲۵۷ .

العمل مضافاً إلى مرحله الجعل ، فهو يريد إضافه إشكال ، و أنّ الدور لازم فى المرحلتين ، لا أنّه ينفى لزومه فى مرحله الجعل . بل إنّ مقتضى الدقّه هو أنّ إثبات الدور فى مرحله الامتثال و فعليه الأمر يستوجب اثباته فى مرحله الجعل ، و لا عكس ... و كأنّ الميرزا قد غفل عن هذه النكته ... فبيان الشيخ أمتن من بيان الميرزا ، فتدبّر .

و أشكل الميرزا فى الطّهارات الثلاث ، بإشكال الدور ، و بالنقض بالتيمّم لأنّه ليس بمستحبٍ نفسى ... و قد تقدّم ذكرهما عن الشيخ .

ثمّ أجاب الميرزا عن الإشكال - باستحاله القصد مع الجهل و الغفله ، و أنّه إذا استحال القصد استحالت العباديه للطهارات - بأنّه يمكن تحقّق العباديّه فيها بوجهٍ آخر ، و هو أنّ الأمر بالمشروط ينبسط على الشرط كانبساط الأمر بالمركّب على أجزائه ، و كما أنّ الإتيان بالأجزاء بقصد الأمر بالمركّب يحقّق لها العباديّه ، كذلك الأمر المتوجّه إلى المشروط ، فإنّه يتحقّق العباديّه للشرط ، فالوضوء يؤتى به بداعويّه الأمر المتوجّه إلى الصّلاه ، كما أنّ الركوع - مثلًا - يؤتى به بداعويّه الأمر بالصّلاه .

فأورد شيخنا الأُستاذ عليه : بأنّ المبنى المذكور غير مقبول و لا يحلّ المشكل ، فأمّا تعلّق الأمر فى المركب بالأجزاء فهو أوّل الكلام ، ثمّ إنّ الفرق بين الجزء و الشرط واضح تماماً ، لأنّ الأجزاء داخله تحت الأمر على المبنى ، لكنّ الشروط خارجه عنه ، إذ الداخل تحته فيها هو الاشتراط لا الشّرط ، فليس الوضوء بمطلوب بالأمر بالصّلاه بل المطلوب به تقيّدها و اشتراطها به .

و كذا سيّدنا الأُستاذ و أضاف : بأنه لو سلّم ما ذكر ، فالشرط فيما نحن فيه هو الطهاره لا نفس الوضوء ، و هى مسبّبه عن الوضوء ، و الاشكال فى تصحيح عباديّه

نفس الأعمال المأتی بها ، و هی لا تکون متعلّقهً للأمر الضمنی لأنها لیست شرطاً ... (۱) .

فما ذکره لا یحلّ المشکله .

و أمّا الجواب عن النقض بالتیمّم : بأنّه مستحبٌّ بالاستحباب النفسی ، بالنّظر إلی طائفتین من النصوص ، أفادت الأولی مطلوبیّه الطّهور فی جمیع الأحوال ، و الثانیه کون التیمّم أحد الطهورین ، و محصّلهما کون التیمّم مطلوباً للمولی . فقد ذکره الشیخ قدّس سرّه ، إلّا أنّه قال بعد ذلک ما حاصله : أن أحداً من الفقهاء لم یذهب إلی الاستحباب النفسی للتیمّم .

لکنّ الحق تمامیّه الجواب المذکور ، إذ المستفاد من الصحیحه : « الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهّروا » (۲) هو المطلوبیّه النفسیّه للطهاره ، و روی الصدوق مرسلاً : « من تطهّر ثمّ آوی إلی فراشه بات و فراشه کمسجده ... » (۳) و فی الخبر أیضاً : « إنّ التیمّم أحد الطهورین » (۴) و من جمیع هذه الأخبار یستفاد المطلوبیّه النفسیه للتیمّم ، و مقتضی القاعده هو الأخذ بظواهر هذه النصوص إلّا أن یثبت إعراض الأصحاب عنها ، لکنّها دعوی ممنوعه ، بل إنّ ظواهر کلمات بعضهم فی بدلیّه التیمّم عن الوضوء ترتّب جمیع آثار الوضوء علی التیمّم .

هذا ، و قد یقال : باستحباب التیمّم نفساً عن طریق الإجماع القائم علی أن رافعیّه الطهارات الثلاث للحدث أو مبیحیّتها للدخول فی الصّلاه متوقفه علی کونها - أی الطهارات - عبادهً ، و ذلک : لأنّه إذا لم یکن الأمر الغیری موجباً لعبادیّتها

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۲۶۰ .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱ / ۳۷۸ الباب ۸ من أبواب الوضوء .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱ / ۳۷۸ الباب ۹ من أبواب الوضوء .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۳ / ۳۸۶ الباب ۲۳ من أبواب التیمّم .

كان الإجماع المذكور دليلاً على الاستحباب النفسى لها ، و إلّا لم يتحقّق العباديّه للتيمّم .

و أشكل عليه الأُستاذ : بأنّ الإجماع على مقدميّه الطهارات للصّلاه و كونها عبادةً لا يثبت الاستحباب النفسى للتيمّم ، لاحتمال استناد المجمعين إلى الروايات التى أشرنا إليها ، أو لقولهم بأنّ الإتيان بالمقدّمه بداعويّه الأمر الغيرى أو التوصّل إلى الصّلاه مقرّب . و مع وجود هذه الاحتمالات لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن دليل معتبر ... .

و تحصّل اندفاع الاشكال بالنظر إلى الروايات و استظهار الاستحباب النفسى منها .

و أشكل الميرزا أيضاً : بأنّ الطّهارات الثلاث - لكونها مقدّمةً للصّلاه - متّصفه بالوجوب الغيرى ، و معه لا يمكن بقاء الأمر النفسى المتعلّق بها بحاله ، للتضادّ بين الأحكام ، وعليه ، فلا بدّ من الالتزام باندكاك الأمر النفسى الاستحبابى فى الوجوب ، و حينئذٍ ، كيف يمكن أن يكون منشأً للعباديّه ؟

قال الأُستاذ : و هذا الإشكال أيضاً قد تعرّض له الشيخ و أجاب عنه : بأن زوال الطلب قد يكون بطروّ مفسده ، و قد يكون بطروّ مصلحهٍ أُخرى للطلب ، فإنْ كان الطارئ هو المفسده فلا مطلوبيه نفسيه ، و إنْ كان هو المصلحه ، فإنّ حدّ المطلوبيّه يزول بعروضها و أمّا أصل المطلوبيه فباق ، و حينئذٍ ، يمكن الإتيان بالطهاره بداعى أصل المطلوبيّه النفسيّه .

و قد أوضح المحقّق الأصفهانى هذا الجواب (1) : بأنّ الوجوب الغيرى إن كان الإراده الشديده فلا كلام ، كأن يكون الوضوء - مثلاً - مطلوباً نفسيّاً قبل الوقت

1- 1) نهايه الدرايه 2 / 119 .

و متعلّقاً للإراده ، ثمّ بعد الوقت تشتدّ الإراده نفسها فيكون واجباً ... لأنّ الإراده قابله للشدّه كما هو معلوم ، نظير النور ، فإنّه مع مجيء النور الشديد لا ينعدم النور الضعيف السابق عليه . و إن كان الأمر ، بمعنى أنّ الوجوب الغيرى أمر آخر غير الأمر الاستحبابى النفسى ، فلا ريب فى زوال الأمر النفسى بمجيئه ، لاستحاله اجتماع المثلين ، لكنّ ملاكه باق و لا مانع من التقرّب بملاک الأمر النفسى .

و قد تنظّر فيه الاستاذ بما حاصله : أنّه ينافى مسلكه فى الإراده الغيريّه و الأمر الغيرى ، و ذلک لأنّه قد ذهب فيما سبق إلى أنّ الإراده الغيريّه و الأمر الغيرى لا يقبل اللّحاظ الاستقلالى ، لكونه كالمعنى الحرفى ، فلا يصلح للباعثيه ، لأنّه غير قابل للالتفات النفسى ، نعم ، يتم هذا الجواب على مسلكنا من أنّ هذه الإراده و هذا الأمر ملحوظ بالاستقلال ، و يمكن تعلّق القصد به و إنْ كان فى ضمن الإراده الشديده .

هذا تمام الكلام على إشكال التيمّم ، و مشكله انقلاب الاستحباب النفسى إلى الطلب الغيرى .

أمّا الأول ، فقد اندفع بإثبات استحبابه استحباباً نفسيّاً من الروايات ، و أمّا الثانى ، فقد اندفع بناءً على أنّ المطلوب بالطلب الغيرى ملحوظ باللحاظ الاستقلالى كما اخترناه .

بقى الكلام فى الإشكال : بأن الجاهل أو الغافل غير الملتفت إلى الاستحباب النفسى ، إنّما يأتى بالطهارات بقصد الأمر الغيرى ، و المفروض أنّ الأمر الغيرى توصّلى و ليس بعبادى ... فإنّ هذا الإشكال باقٍ بعد ما تقدّم من سقوط جواب الميرزا بدعوى عباديّتها بنفس الطلب المتعلّق بالصّلاه ، فلنرجع إلى الوجوه الأُخرى المطروحه فى حلّ هذا الإشكال ، فقد قال فى الكفايه « و قد تفصّى عن

الاشكال بوجهين آخرين ... » (۱) و لكنّ الأولى هو التعرّض لكلام الشيخ نقلاً عن التقريرات مباشرةً ، فإليك محصّل كلامه أعلى اللّه فی علوّ مقامه (۲) :

إنّ من المقدّمات ما ندرک توقّف ذی المقدّمه علیه ، و منها ما لا ندرکه ، فالأوّل کتوقف الصعود علی السطح علی نصب السلّم ، فإنّ هذا واضح عند کلّ عاقل سواء جاء بیان فیه من الشارع أو لا ، لکنّ توقّف الصّلاه علی الطهاره من القسم الثانی ، فإنّا لا ندرک کیفیّه توقف أفعال الصّلاه من الحرکات و السکنات علی الوضوء مثلاً ، فلا بدّ من الرجوع إلی الشارع ، و من أمره بالوضوء عند القیام إلی الصّلاه نستکشف توقّفها علیه .

ثمّ إنّ الأفعال أیضاً مختلفه ، فمنها : ما یکون حسنه معلوماً ، و منها : ما لا نعلم جهه الحسن فیه ، و منها : ما یختلف بالوجوه فهو من وجهٍ حسن و من وجهٍ قبیح ، کالقیام مثلاً عند دخول الشخص ، فقد یکون تعظیماً و إکراماً له و قد یکون إهانةً ...

و أمر الوضوء من هذا الحیث أیضاً مجهول ، فإنّا لا ندرک أنّ الوضوء فی أیّه حالٍ یتّصف بالحسن حتی یکون مقدّمةً للصّلاه .

و علی الجمله ، فإنّا جاهلون بالعنوان الذی به یتّصف الوضوء بالحسن و المقدمیّه للصّلاه ، و لکنّ الشارع لمّا أمر بالوضوء أمراً غیریّاً ، کان أمره بذلک طریقاً لأنْ نأتی بالوضوء بعنوانه ، و إنْ کان العنوان علی حقیقته مجهولاً عندنا .

و حاصل هذا الوجه :

أوّلاً : لیس الحسن و المقدمیّه للوضوء بالنسبه إلی الصّلاه حاصلاً من جهه نفس الأمر الغیری حتی یلزم الدور ، بل ذلک یحصل من عنوانٍ یکون الأمر

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۱۱ .

۲- ۲) مطارح الانظار : ۷۱ .

الغیری طریقاً إلیه .

و ثانیاً : إنّ الأمر الغیری لا یوجب القرب و الثواب کما تقدّم ، لکنّ العمل قد تعنون بعنوانٍ ، فکان الإتیان به مقرّباً لذلک العنوان ، غایه الأمر هو مجهول ، و لا ضیر فی ذلک .

و ثالثاً : صحیح أنّ الأمر الغیری المتعلّق بالوضوء توصّلی ، و لا یمکن أن یکون تعبّدیاً – و الحال أنّ الوضوء عباده – لکنّ عبادیّه الوضوء لم تنشأ من ناحیه هذا الأمر حتی یرد الإشکال ، و إنّما هی من ناحیه ذلک العنوان المجهول الذی کان الأمر الغیری طریقاً إلیه ، فاندفع الإشکال . لکنّ عبادیّه العمل منوطه بالقصد ، و مع الجهل بالعنوان الموجب للعبادیّه کیف یقصد ؟ فأجاب الشیخ : بکفایه قصد الأمر الغیری ، لأنّه یدعو إلی الإتیان بالوضوء بذلک العنوان ، فصار العنوان مقصوداً عن طریق الأمر الغیری .

هذا ، و لا یخفی أنّ بهذا الوجه تنحلّ مشکله التیمّم أیضاً – لأنّ الشیخ قد أشکل علی استحبابه النفسی لظاهر الأخبار ، بعدم ذهاب الأصحاب إلی ذلک – فإنّه یتم استحبابه و یکون مقدّمهً للصلاه بعنوانٍ یکون الأمر الغیری طریقاً إلیه و کاشفاً عنه .

لکن یرد علی هذا الوجه :

أوّلاً ـ : ما ذکره الشیخ نفسه من أنّ عدم درکنا لکیفیّه توقف ذی المقدّمه علی المقدّمه و ترتّبه علیها ، غیر منحصر بالطهارات الثلاث ، فإنّ للصّلاه مقدّمات أُخری أیضاً قد اعتبرها الشارع مقدّمهً لها و نحن نجهل کیفیه توقّفها علیها ، فلو کانت المقدمیّه المأخوذه شرعاً توجب عبادیّه المقدّمه و لزوم الإتیان بها بعنوان العباده ، فلا بدّ من القول بذلک فی تلک المقدّمات أیضاً ، مع أنّ وجوب

الإتيان بقصد القربه و بالوجه الحسن يختصُّ بالطهارات الثلاث فقط .

و ثانياً : ما ذكره المحقّق الخراسانی من أنّه كما يمكن قصد ذلك العنوان - الموجب لحسن العمل و المجهول عندنا - بطريقيّه الأمر الغيری ، كذلك يمكن قصده بنحو التوصيف ، كأن يقصد الوضوء بوصف كونه مأموراً به ، فلا يكون إتيانه بالوضوء بداعويّه الأمر و طريقيّته ، و إذا أمكن قصد تلك الخصوصيّه المجهوله بالتوصيف - لا بمحركيّه الأمر الغيری - أمكن أنْ يكون الداعی شيئاً آخر غير أخذ الشارع ، فمن أين تحصل العباديّه ؟

هذا ، و ذكر المحقّق الخراسانی وجهاً آخر و هو : إنّه لا ريب فی عباديّه نفس الصّلاه ، و أنّها يؤتی بها بالوجه القربی - سواء بالأمر الأوّل أو بالأمر الثانی - و كما أنّ الأمر قد اقتضی الإتيان بذی المقدّمه - أی الصّلاه - بوجهٍ قربی ، كذلك يقتضی أن يؤتی بمقدّماته علی الوجه المزبور . إذن ، لم يكن الإتيان بالطّهارات بالأمر الغيری ، ليرد الإشكال بأنّه لا يوجب العباديّه ، بل إنّه باقتضاء الأمر بالصّلاه نفسه .

قال الأُستاذ : حاصله : لزوم الاتيان بالطهارات بقصد القربه باقتضاء نفس الأمر المتوجّه إلی الصّلاه ، لكنّ هذا الوجه لم يوضّح كيفيّه تأثير الأمر المتعلّق بالصّلاه فی مقدّمات الصّلاه و هی الطهارات الثلاث .

و ذكر المحقّق الخراسانی وجهاً آخر و حاصله : أنّه كما تمّت العباديّه للصّلاه بمجموع أمرين ، تعلّق الأوّل بالأقوال و الأفعال و الثانی بوجوب الإتيان بها بقصد القربه ، كذلك تتمّ العباديه للطّهارات بأمرين ، أفاد أحدهما وجوب الإتيان بالغسلات و المسحات - فی الوضوء مثلًا - و الثانی وجوب الإتيان بها بقصد القربه وداعی الأمر الشرعی ... فلا تكون عباديّتها بالأمر الغيری .

قال الأستاذ :

و فيه : الفرق الواضح بين الصّلاه و الطهارات ، لأنّ الأمر الأوّل المتعلّق بأجزاء الصّلاه كان أمراً نفسيّاً ، و هو مقرّب ، و الامتثال له موجب للثواب ، بخلاف الأمر فی الطهارات ، فإنّ الأمر الأوّل فيها غيری ، فلو جاء أمر آخر يقول بلزوم الإتيان بها بـداعی الأمر ، فأیّ أمر هو المقصود ؟ إن كان الأمر الأوّل فهو غيری ، و الأمر الغيری لا يستتبع ثواباً و عقاباً ، و إنْ كان غيره فما هو ؟

و تلخص :

إن مشكله عدم استتباع الأمر الغيری للثواب و العقاب باقيه علی المبنی ، و أنّه كيف يكون ممتثلاً من أتی بالطهاره مع الغفله عن الاستحباب النفسی لها ؟

و ذكر المحقّق الايروانی : أنّ الاشكال المهم فی المقام هو : عـدم إمكان عباديّه المقـدّمه التی تعلّق بها الأمر الغيری ، لأنّها إنّما جعلت مقدّمه من أجل التوصّل بها إلی ذيها ، فبنفس الغسلات و المسحات يتحقّق المقدّمه و لا يعتبر فيه قصد القربه .

فأجاب : بأنّ توقّف الصّلاه علی الطهاره ليس من قبيل توقّف الكون علی السطح علی نصب السلّم ، إذ الأمر بـذلک غير مقيّد بنصبه ، بخلاف بنصبه ، لكنّ الأمر بالصّلاه فإنه مقيّد بالطهاره ، فيكون تقيّدها بها داخلاً فی المأمور به ، فكانت الصّلاه مركّبةً من الأجزاء الواقعيّه كالتكبير و الركوع و السجود ... و من جزءٍ عقلی هو تقيّدها بالطّهاره ... و لمّا كانت الصّلاه عباده مقيّدةً بهذه القيود ، فإنّ مقتضی عباديّتها أن يؤتی بجميع القيود علی الوجه القربی و منها التقيد المذكور ، لكن الإتيان ب« التقيّد » علی الوجه المذكور لا يتحقّق إلّا بالإتيان ب« القيد » و هو « الوضوء » مثلاً علی ذلک الوجه ... فتحقّق العباديّه للطهارات الثلاث و لزوم

الإتيان بها على الوجه القربى .

إشكال الأُستاذ

و أورد عليه الأُستاذ بوجهين : أحدهما فى قوله فى طرح الاشكال بعدم امكان كون الأمر الغيرى عباديّاً ، و أنّه غير معقول . فإنّ فيه : أنّ المقدّمه هى ما يتوقّف عليه الشىء ، و هو قد يكون عبادةً تتقوّم بالقصد ، و قد لا يكون كذلك .

و الثانى فى قوله فى تقيّد الصّلاه بالطهاره بأنّه عبادى . ففيه : أن كونه عباده يحتاج إلى دليلٍ ، فإنْ كان الدليل عليه هو نفس الدليل على وجوب الإتيان بالصّلاه بقصد القربه ، بتقريب أنّ الصّلاه فى هذه الحال مركّبه من التقيّد و من الأجزاء ، فإن هذا يتوقّف على دخول التقيّد المذكور فى ماهيّه الصّلاه بحيث لا يصدق عنوان الصّلاه إنْ جرّدت عنه ، و الحال أنه ليس كذلك ، بل يصدق عنوان الصّلاه على الفاقده للتقيّد .

و على فرض دخول التقيّد فى الصّلاه كذلك ، فما الدليل على ضروره كون القيد - كالوضوء مثلاً - عملاً عباديّاً حتى يتحقّق التقيّد ؟ بل إنّ الصّلاه مقيّده بعدم الخبث فى لباس المصلّى ، فكان التقيّد داخلاً ، مع أنّ غسل الثوب المحصّل له ليس بعملٍ عبادى .

و ذكر بعضهم : إنّ منشأ العباديّه للطهارات هو قابليّتها للتقرّب إلى المولى ، و هذا كاف لترتّب الآثار كالثواب ... و يشهد بكفايه القابليّه ارتكاز المتشرعه ، فإنّهم لا يأتون بالوضوء - مثلاً - بداعى استحبابه النفسى ، بل يأتون به بعنوان أنه بنفسه قابل للتقرّب به إلى المولى .

اشكال الأُستاذ

فأورد عليه الأُستاذ : بأنْ الأُمور ثلاثه ، فمنها : ما لا يصلح للمقربيّه لأنّه

لا ـ يقبل الإضافه إلى المولى أصلاً كالظلم ، لقبحه الذاتى . و منها : ما يصلح لذلك لأنّه يقبل الإضافه إليه كالعدل ، لحسنه الذاتى ، و منها : ما لا ـ يصلح لذلك إلّا بعد الإضافه و أمّا قبلها فلا ، و الحاكم فى صلوحه لذلك هو العقل ، و العقل يرى المقربيّه فى أحد أمرين إمّا أن يكون مقرّباً بالذات كالتعظيم ، و إمّا أن يكون مقرّباً بالعرض ... و الطهارات الثلاث ليست عبادةً بالذات ، و عباديتها بالعرض موقوف على إضافتها إلى المولى ، بأنْ يؤتى بها بداعى الأمر أو المحبوبيّه ، فلا يكفى مجرّد القابليّه فيها للعباديّه .

و قال السيد الخوئى : « و الصحيح فى المقام أن يقال : إنّ منشأ عباديّه الطّهارات الثلاث أحد أمرين على سبيل منع الخلو أحدهما : قصد امتثال الأمر النفسى المتعلّق بها مع غفله المكلّف عن كونها مقدمه لواجب أو مع بنائه على عدم الإتيان به ، كاغتسال الجنب – مثلاً – مع غفلته عن إتيان الصلاه بعده أو قاصد بعدم الإتيان بها ، و هذا يتوقّف على وجود الأمر النفسى ، و قد عرفت أنّه موجود .

و ثانيهما : قصد التوصّل بها إلى الواجب ، فإنّه أيضاً موجب لوقوع المقدّمه عباده و لو لم نقل بوجوبها شرعاً ، لما عرفت فى بحث التعبّدى و التوصّلى من أنّه يكفى فى تحقّق قصد القربه إتيان الفعل . مضافاً به إلى المولى و إن لم يكن أمر فى البين » (1) .

إذن ، ارتفع الإشكال ، لأنّ عباديّه العمل أصبحت منوطةً بإضافته إلى المولى و هى متحقّقه ، كما يرتفع اشكال ترتّب الثواب ، لأنّه قد أتى بالعمل بقصد التوصّل إلى الواجب النفسى لا بداعى الأمر الغيرى .

١- ١) محاضرات فى أُصول الفقه ٢ / ٢٢٩ .

قال الأستاذ

□
إنّ هذه النظريّه متّخذه من كلام الشيخ الأعظم رحمه اللّه فی باب التعبّدی و التوصّلی ، و من كلام له فی باب المقدّمه .

قال الشيخ فی الفرق بين التعبّدی و التوصّلی كما فی (التقريرات) (۱) : بأنّ الفرق بينهما ليس من ناحيه الأمر ، بل من ناحيه الغرض و المصلحه القائمه بمتعلّق الأمر ، ففی التوصّلی تتحقّق المصلحه بالإتيان بالمتعلّق ، أمّا فی التعبّدی فلا ، بل لا بدّ من الإتيان بقصد الامتثال ، فيكون فی التوصّلی أمر واحد ، و فی التعبدی أمران ، يتعلّق الأول منهما بالعمل كقوله صلّ ، و الثانی يقول : أقم الصلاه بقصد الامتثال وداعی الإطاعه ، و هذا ما أخذه الميرزا و اصطلح عليه ب« متمم الجعل » .

و قال الشيخ فی باب المقدّمه (۲) : بأنّ التوصّل إلی ذی المقدمه تارةً : يكون بصرف وجود الأمر الغيری بلا دخلٍ لأمرٍ آخر ، و أُخری : لا يتحقّق التوصّل إلی ذی المقدّمه إلّا بالإتيان بالمقدّمه بداعی التوصّل إلی ذيها ، إذن ، لا بدّ من أمرٍ آخر لإفاده هذا المعنی و تحقيق الغرض من الأمر ، كما هو الحال فی التعبّدی و التوصّلی ، مع فرق بينهما هو أنّ الأمرين هناك كلاهما نفسی ، بخلاف المقام فإنّ الأمرين كليهما غيريّان ، لتعلّق الأول بالوضوء و هو مقدمه للصّلاه فهو غيری ، و كذلك الثانی الذی أفاد الإتيان بالوضوء بداعی التوصّل إلی الصّلاه كما لا يخفی .

طريقه الأُستاذ لحلّ الاشكال

و قال الأُستاذ دام بقاه : بأنّ الإتيان بالعمل بداعی الأمر الغيری يرفع جميع المشاكل ، فإنّه يرفع مشكله ترتّب الثواب و يرفع مشكله عباديه الطهارات

۱- ۱) مطارح الانظار : ۵۸ .

۲- ۲) المصدر : ۷۸ .

الثلاث ، و علی الجمله ، فإنّ العبادیّه تتحقّق بالأمر الغیری و تترتّب علیه جمیع الآثار .

أمّا ترتّب الثواب ، فیکفی فیه الإتیان بالعمل مضافاً إلی المولی ، فإذا أُضیف إلیه صلح لأنْ یکون مقرّباً إلیه و لأن یترتّب علیه الأجر و الثواب ، بل العقل حاکم بکفایه الإتیان به بمجرّد کون المحرّک نحوه مطلوبیّته للمولی ، فلا خصوصیّه لإضافته إلیه ، بل إنّ حصوله بداعٍ إلهی یجعله مورداً للثواب ، و الإتیان بالطهارات کذلک ، و إنْ کان الطلب الدّاعی له غیریّاً لا نفسیّاً .

و کذلک عبادیّه العمل ، فإنّها تتحقّق بإضافته إلی المولی و إنْ کان الطلب المتوجّه إلیه غیریّاً ، لعدم الفرق فی تحقّق الإضافه بین الطلب النفسی و الغیری ، و الأمر فی الطهارات الثلاث من هذا القبیل ، فالعبادیّه متحقّقه فیها بالأمر الغیری و لا إشکال فی ذلک ، إلّا مشکله الدور التی ذکرها الشیخ ، لأن متعلّق الأمر فیها لیس هو الأفعال من الغسل و المسح ، بل الأفعال بوصف العبادیّه ، فلو تحقّقت العبادیّه لها من ناحیه الأمر الغیری لزم الدور .

و قد تقدّم منّا حلّ هذه المشکله : بأنها تبتنی علی أنْ تؤخذ فی متعلّق الأمر الغیری خصوصیّه الإتیان به بقصده ، إذْ یلزم تقدم المتأخّر و تأخّر المتقدّم ، أو لا تؤخذ و لکنّ الإطلاق یکون بنحو جمع الخصوصیّات ، فتکون الخصوصیّه المذکوره مأخوذهً فی ضمنها ، و أمّا إذا کان المتعلّق و هو الغسل و المسح فی الوضوء مطلقاً بنحو رفض القیود ، کان المأخوذ فیه طبیعه العبادیّه ، و یکون الإتیان به بقصد الأمر الغیری من مصادیق الطبیعه ، فالأمران مختلفان و الدور غیر لازم .

و تلخّص : إنّ منشأ عبادیّه الطهارات الثلاث أحد أُمور ثلاثه :

۱ - قصد امتثال الأمر الاستحبابی النفسی ، فالعمل مضاف إلی المولی . ذکره

المحقّق الخراسانی .

۲ - قصد التوصّل بها إلی الواجب النفسی ، لأنّه یتحقّق لها بذلک إضافه إلی المولی . ذکره الشیخ .

۳ - قصد الأمر الغیری ، لأنّه یضاف العمل للمولی ، و إشکال الدور مرتفع بما ذکرناه ، و إن کان من الشیخ و ارتضاه الآخرون ، و قال فی (المحاضرات) : بأنّ الأمر الغیری لا یعقل أن یکون منشأً لعبادیّتها (۱) . فقد ظهر أنّه معقول ، لأنّ الدور إنّما یلزم لو أُخذ خصوص الأمر الغیری فیها ، أمّا مع أخذ العبادیّه مطلقاً أی بنحو رفض القیود فلا یلزم .

و هذا تمام الکلام فی الطهارات الثلاث .

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۲۳۲.

هل الوجوب الغيری يتعلّق بمطلق المقدّمه أو حصّهٍ معيّنهٍ منها ؟

اشاره

ص:۶۷

ثم إنّه قد وقع الخلاف بين الأعلام فی متعلّق الوجوب الغيری ، فهل هو مطلق المقدمه أو خصوص حصّه معيّنه منها ؟ أقوال :

أحدها : ما نسب إلی صاحب المعالم : من اشتراط وجوب المقدمه بالعزم و الإراده علی الإتيان بذيها ... فيكون قيداً للوجوب .

و الثانی : ما نسب إلی الشيخ من أنّ متعلّق الوجوب : المقدّمه التی قصد بها التوصّل إلی الواجب ... فيكون قيداً للواجب .

و الثالث : ما اختاره صاحب الفصول : من أنّ متعلّق الوجوب هو المقدّمه الموصله إلی ذی المقدّمه .

و الرابع : ما نسب إلی المشهور : من أنّ متعلّق الوجوب هو المقدّمه .

.النظر فی القول الأوّل

إنّ كلمات صاحب (المعالم) مضطربه مختلفه ، فله كلام يحتمل أنّه يريد كون الوجوب مشروطاً بإراده ذی المقدّمه بنحو القضيّه الشرطيه ، و أن يريد أنّها واجبه حين إراده ذی المقدّمه بنحو القضيّه الحينيّه .

و كلامه علی كلّ تقدير غير مقبول ، لأنّه بناءً علی وجوب المقدّمه ، فإنّ المبنی فيه هو الملازمه بين مطلوبيّه ذی المقدمه بالطلب النفسی و مطلوبيّه المقدمه بالطلب الغيری ، وعليه يكون وجوبها تابعاً لوجوبه و لا تفكيك بينهما ،

و حينئذٍ ، يستحيل تقيّد وجوب المقدمه بإراده ذيها ، لأنّ الوجوب إنما هو من أجل أن يؤثّر في الإراده ، فاشتراطه بها تحصيل للحاصل ... و وجوب شيء في حال أو حين إراده ذلك الشيء ، فإنّه تحصيل للحاصل كذلك .

إذن ، ليس وجوب المقدّمه مشروطاً بإراده ذي المقدّمه ، و لا هو في حال إرادته .

و الحاصل ، إنّه بعد ثبوت التبعيه ، يستحيل الاشتراط بالإراده أو التقييد بحالها ، و إلّا يلزم التفكيك بين الوجوبين الغيري و النفسي .

.النظر فى القول الثانى

اشاره

و هو القول المنسوب إلى الشيخ (التقريرات) (١) ، بأنّ المقدّمه مقيّده بداعي التوصّل ، و هو قيد اختياري ، بخلافه في القول الثالث ، فإنّه قيد قهري كما سيأتي ، ... و أيضاً ، هو قيدٌ للواجب لا للوجوب .

و قد استدلّ لهذا القول :

بأنّ ما يتوقّف عليه الشيء معنون بعناوين ، لكنّ العنوان الذي يدخل تحت الأمر الغيري بحكم العقل هو عنوان المقدميّه لذي المقدّمه ، فنصب السلّم مثلًا يتصوّر له أكثر من عنوان ، إلّا أنّ متعلّق الأمر الغيري فيه عنوان المقدميّه للصعود إلى السطح ، إذ الأمر لم يتعلّق به بعنوان نصب السلّم بما أنّه كذلك بل بما أنّه مقدّمه ... و إذا كان هذا هو المتعلّق للأمر ، فلا ريب أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، و داعويّته لغير المتعلّق مستحيله ، فإذا لم يؤت به بهذه الخصوصيّه لم يتحقّق الامتثال .

و على هذا ، فإن مصداق الواجب - سواء في المقدّمات العباديّه أو غيرها -

---

١- ١) مطارح الأنظار : ٧٢ - ٧٣ .

هو ما أَتى به بقصـد المقـدّمه لذيها ، و إنّ ما يُحقّق عنوان المقدميّه هو الإتيان بداعى التوصّل ، غير أنّه فى العباديّات يعتبر قصـد القربه أيضاً .

و قـد أيّـد الشـيخ مطلبه بما فى الأوامر العرفيّه ، فلو أمر المولى عبده بتحصـيل الثمن و شـراء اللّحم به ، ثم حصل الثمن لا بقصـد شراء اللّحم ، لم يكن تحصيله عند العرف امتثالاً للأمر ، لأنّه قد أمر بتحصيل الثمن لاشتراء اللّحم .

و فرّع الشيخ على مسلكه مسألتين :

أحدهما : إنّه لو كان على المكلّف صلاه قضاءٍ ، فتوضّأ قبل الوقت لا بداعى الصّلاه الفائته و لا بقصد غايهٍ من الغايات للوضوء ، فلا يجوز له الصّلاه به ، لأنّ المتعلّق للوجوب هو المقدّمه المأتى بها بداعى التوصّل لذى المقدّمه .

و ثانيهمـا : إنّه لو اشـتبهت القبله فصـلّى المكلّف إلى جههٍ من الجهـات من غير أن يقصـد بها التوصّل إلى الاحتياط الواجب ، - كـأن لم يُرد الصـلاه إلى الجهـات الأُخرى - بطلت صـلاته . و لـذا لو عزم على الاحتياط بالصّـلاه إلى الجهات وجب عليه إعاده تلك الصّـلاه ، أمّا لو قلنا بعـدم اعتبار قصـد التوصّل ، فإنّه لو قصـد الصّـلاه إلى جههٍ واحـدهٍ فقط ، ثمّ بدا له و أراد الصّـلاه إلى جميعها عملاً بالاحتياط ، لم تجب عليه إعاده الصّلاه الأولى .

و أورد عليه الميرزا - و تبعه الأُستاذان (1) - بخروج هذه الثمره عن البحث ، لأنّ البحث فى المقدّمه الوجوديه لا العلميّه .

هذا فى العبادات .

و أمّـا فى غيرهـا ، فمن المقـدّمات ما لا يعتبر فيه قصـد التوصّل ، فلا فرق بين رأى الشـيخ و رأى المشـهور ، مثل غسل الثياب لا بداعى التوصّل إلى الصّلاه . و منها

١- ١) أجود التقريرات ١ / ٢٦١ ، منتقى الأُصول ٢ / ٢٨٣ .

مـا يعتبر فيه ذلـك ، و تتحقّق الثمره بين القولين فيمـا لو أمر بإنقـاذ الغريق و توقف ذلـك على التصـرّف فى ملـك الغير ، فيقول الشيـخ : بأنّه لو تصرّف بداعى إنقاذ الغريق فلا حرمه ، لأنّ متعلّق الوجوب هو التصرّف بداعى التوصّل به إلى الإنقاذ ، و لمّا كان الإنقاذ أهمّ فلا تبقى الحرمه ، أمّا لو تصرّف لا بداعى التوصّل به للإنقاذ فالحرمه باقيه و إن حصل الإنقاذ .

كلام المحقّق الاصفهانى فى توجيه مراد الشيخ

اشاره

و قد تصدّى المحقّق الاصفهانى (١) لتوجيه كلام الشيخ بما تقريبه :

١ - إنّ الأحكام العقليّه منها نظريّه و منها عمليّه ، فمن أحكام العقل النظرى :

استحاله اجتماع النقيضـين و ارتفاعهما ، بل هـذا هو أُمّ القضايا فيها . و من أحكام العقل العملى : حسن العـدل و قبح الظلم ، بل هذا هو أُمّ القضايا فيها .

أمّا الأحكام الشـرعيّه ، فإنّ الغايات منها - و هى متأخّره وجوداً و متقـدّمه فى اللّحاظ - هى العلل لجعل تلك الأحكام ، فالحكم يتوجّه إلى ذات العمل و ليس فى متعلّقه قيد « كونه ذا مصلحه » بل إنّ كونه كذلك علّه للحكم ، فالمصلحه المترتّبه على العمل خارجاً متأخّره عن العمـل ، لكنّهـا فى الحقيقه هى العلّه للحكم ، بخلاـف الأحكـام العقليّه - مطلقـاً - فإنّ متعلّق الحكم فيها هو المصـلحه و هى الموضوع ، فنقول فى الأحكام الشـرعيّه : هذا واجب لأنّه ذو مصـلحه . و فى الأحكام العقليّه نقول : ذو المصلحه واجـب ، فيكـون اللزوم و الوجـوب متعلّقـاً ب« ذو المصـلحه » و هـو الموضـوع للحكم ... فالعقـل يـدرك اسـتحاله الـدور - فى الأحكام الشـرعيّه - و هـذه الكبرى تطبّق على مواردها ، مثل ما تقـدّم فى محلّه : من أنّ أخذ قصد الأمر فى المتعلّق محال ... فهو لا يدرك استحاله أخذه كذلك ، بل

١- ١) نهايه الدرايه ٢ / ١١٣ - ١٣۴ .

يدرك الكبرى التى هذا المورد من صغرياتها .

و فى الأحكام العمليّه كذلك ، فهو لا يدرك أنّ ضرب اليتيم تأديباً حسن بل يدرك : التأديب حسن ، ثم الكبرى تطبّق على هذه الصغرى ، فهو يحكم بحسن ضرب اليتيم لكونه مصداقاً لكبرى حسن العدل .

فعلى هذا ، فإن القيود فى الأحكام العقليه تدخل تحت الطلب ، أى كون العمل ذا مصلحهٍ ، أو كونه عدلاً ، بخلاف الأحكام الشرعيّه ، فإن كون صلاه الظهر ذات مصلحهٍ ثابت ، لكنّ هذا القيد غير داخلٍ تحت الأمر بل هو العلّه له .

هذا ، و البرهان على رجوع أحكام العقل النظرى كلّها إلى اجتماع النقيضين و ارتفاعهما هو : أنّ كلّ ما بالعرض ينتهى إلى ما بالذات . و على هذا الأساس أيضاً ترجع أحكام العقل العملى إلى حسن العدل و قبح الظلم .

هذا ... فيقول الأصفهانى : إنّ ما ذكره الشيخ صحيح على القاعده ، لأنّ المفروض كون وجوب المقدمه من باب الملازمه بينها و بين ذيها ، و الملازمه حكم عقلى ، و إذا كان كذلك ، فليس نصب السلّم بموضوعٍ للوجوب ، بل موضوعه هو الصعود على السطح ، فنصب السلّم المقصود بالعرض ، المنتهى إلى ما بالذات هو المقدّمه ... و هذا العنوان لا يتحقّق بدون الداعى للتوصّل إلى ذى المقدّمه .

إشكال الأُستاذ

إنّ هذا الذى ذكره المحقّق الاصفهانى إنّما يتمّ فى الأحكام العقليّه ، فالتأديب مثلاً هو موضوع الحكم لا خصوص ضرب اليتيم ... أمّا فى الأحكام الشرعيّه فلا ، و مقامنا من الأحكام الشرعيّه و إن كان الكاشف عنه هو العقل ... لأنّ وجوب المقدّمه شرعاً - على القول به - حكم غيرى ، من جهه أنّ من يطلب شيئاً

فهو طالب لمقدّمته أيضاً ، للتلازم بين إرادته و إرادتها ، فهذا ثابت فى عالم الثبوت ، غير أنّ الكاشف عنه فى عالم الإثبات هو حكم العقل . فكون الحيثيات التعليليّه - مثل كون العمل ذا مصلحةٍ كما تقدّم - حيثيات تقييديّه و موضوعات للأحكام العقليّه ، صحيح فى الأحكام العقليّه ، لكنّ وجوب المقدّمه حكم شرعى كما هو المفروض ، فلا تنطبق عليه القاعده المذكوره ... بل إنّ موضوع الحكم الشرعى فى المقام هو ذات المقدّمه فقط ... وفاقاً للمحقّق الخراسانى .

٢ - إنّه دائماً يتعلّق الأمر بالحصّه المقدوره ، و ما كان خارجاً عن الاختيار فلا يتعلّق الأمر به ، وعليه ، فالمتعلّق للأمر الغيرى هو الحصّه المقدوره ، الاختياريه ، و هى ما قصد به المقدميّه و التوصّل به إلى الغير .

اشكال المحاضرات

و أورد عليه فى (المحاضرات) (١) : بأنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كانت القدره على المتعلّق مأخوذةً فيه شرعاً و وارده فى لسان الدليل ، كما فى آيه الحج ، بناءً على تفسير « الاستطاعه » ب« القدره » ، و كذا فى آيه التيمّم ، بناءً على أنّ المراد من « الوجدان » هو « القدره » على الاستعمال شرعاً ... لأنّه لا يمكن كشف الملاک فى أمثال هذه الموارد إلّا فى خصوص الحصّه المقدوره . و أمّا الحصّه الخارجه عن القدره ، فلا طريق للكشف عنه فيها .

و أمّا إذا كانت القدره معتبره فى المتعلّق بحكم العقل ، فلا يتم ما ذكر ، لأنّ القدره على بعض أفراد الطبيعه يكفى لتحقّقها على الطبيعه .

و لمّا كان اعتبار القدره على المقدّمه حكماً عقليّاً ، لأنه الحاكم بأنّه لو لا القدره عليها فلا وجوب ، فلا محاله لا يكون وجوبها مختصّاً بما يصدر من

١- ١) محاضرات فى أُصول الفقه ٢ / ٢۴۵ .

المكلّف عن اختيار ، بل يعمّه و غيره ، و إذا كان الواجب هو الطبيعى الجامع بين المقدور و غيره ، كان الإتيان به لا بقصد التوصّل مصداقاً للطبيعى ، فلا موجب لتخصيصه بالحصّه المقدوره .

نقد الأُستاذ

قال الأُستاذ : قد تقدّم أنّ مراد الشيخ هو أنّ متعلّق الوجوب ليس هو ذات المقدّمه بما هى ذات ، و لا بما هى معنونه بعنوانٍ من العناوين ، بل المتعلّق هو الذات المعنونه بعنوان المقدميّه ، فلو أتى بها بدون قصد المقدميّه كأن يصلّى صلاه الظهر لا بقصد عنوان الظهر ، فلا يتحقق الامتثال و لا يسقط الأمر .

و إذا كان هذا مراده ، فلا ربط لكلام المحقّق الأصفهانى به ، و لا لجواب المحاضرات و إن كان صحيحاً فى حدّ ذاته .

و تلخّص : إنّ الاشكال الوارد على الشيخ هو : أنّ ما ذكره إنّما يتم فى الأحكام العقليّه ، ففيها يدخل العنوان تحت الطلب ، أمّا فى الأحكام الشرعيّه المستكشفه بالعقل فلا ... .

مختار الكفايه و ردّه على الشيخ

و تعرّض المحقّق الخراسانى (1) لمسلك الشيخ بالنقض و الحلّ ... فذكر أُموراً :

١ - إنّ الأمر معلول للغرض ، و لا يعقل أن يكون أخصّ من الغرض . و هذا مراده من أنّ كلام الشيخ يستلزم التخصيص بلا مخصّص ... و توضيحه :

إنّ الغرض من الأمر بالمقدّمه هو تحقّق ذيها ، لأنّه يتوقّف عليها ، و هذا الغرض يتحقّق سواء أُتى بالمقدّمه بداعى التوصّل إلى ذى المقدّمه أو لا بهذا

١- ١) كفايه الأُصول : ١١۴ .

الداعی ، فتخصیص متعلّق الأمر الغیری بالحصّه التی یؤتی بها بهذا الداعی بلا مخصّص .

۲ - إنّه لو أتی بالمقـدّمه لا بـداعی التوصّل ، ثمّ بـدا له أن یأتی بـذی المقـدّمه ، لم یجب إعاده المقدّمه ، و هذا دلیلٌ علی عدم تقیّـد متعلّق الأـمر الغیری بالإتیـان به بـداعی التوصّـل ، و عـدم دخول عنوان المقـدمیّه تحت الطلب ، بـل الأـمر یسـقط و یتحقّق الامتثال بلا قصدٍ للتوصّل .

۳ - إنّ الشـیخ أشـکل علی صـاحب الفصول القائـل بالمقـدّمه الموصـله : « بـأنّ مناط المقـدمیّه هو ما یلزم من عـدمها عـدم ذی المقدّمه » فکلّ ما کان کذلک فیدخل تحت الطلب دون غیره ، و قید « الموصلیّه » لا یلزم من عدمه عدم ذی المقدمه .

فقال المحقّق الخراسانی : بأنّ هذا الاشکال یرد علی الشیخ نفسه القائل بتقیّد المقدّمه : بالمأتی بها بداعی التوصّل إلی ذیها .

هـذا ، و قـد ذهب المحقّق الخراسانی إلی عدم اعتبار قصد التوصّل ، و عدم اعتبار الموصـلیّه ، قال : « فهل یعتبر فی وقوعها علی صفه الوجوب أن یکون الإتیان بها بداعی التوصّل ... أو ترتّب ذی المقدّمه علیها ... أو لا یعتبر فی وقوعها کذلک شیء منهما ؟ الظاهر عدم الاعتبار » .

ثمّ قـال بعـد المنـاقشه مع الشـیخ : « نعم ، إنّما اعتبر ذلک فی الامتثال ، لما عرفت من أنّه لما یکاد یکون الآتی بها بـدونه ممتثلاً لأمرها و آخذاً فی امتثال الأمر بذیها فیثاب بثواب أشق الأعمال » .

و حاصل کلامه : عدم دخل قصد التوصّل فی متعلّق الأمر الغیری ، نعم له دخل فی عبادیّه المقدّمه .

و قد فرّع علی ذلک فی مسأله الدخول فی ملک الغیر لإنقاذ الغریق ، بناءً

على مختاره من أنّ الغرض هو تحقّق ذى المقدّمه فيؤتى بالمقدّمه لتوقّفه عليها :

بأنّ التوقف موجود سواء دخل لقصد التوصّل أو لا ، فترتفع الحرمه حيث يكون الإنقاذ موقوفاً على الدخول ، غير أنّه يختلف باختلاف حال المكلّف من حيث الالتفات إلى التوقّف و عدمه ، فتارةً : لا يكون ملتفتاً إلى توقف ذى المقدّمه - و هو الإنقاذ - على الدخول ، ففى هذه الحاله يكون دخوله فى تلك الأرض مع اعتقاد الحرمه تجرّياً ، لأنّه قد أتى بما هو واجب عليه واقعاً مع اعتقاد حرمته . و أُخرى :

يكون ملتفتاً إلى المقدميّه و التوقف ، فيكون دخوله حينئذٍ تجرّياً بالنسبه إلى ذى المقدّمه ، لأنّ المفروض عدم قصده التوصّل إليه مع وجوبه عليه . و ثالثه :

يكون ملتفتاً و يقصد التوصّل ، لكن هذا القصد ناشئ من داعٍ آخر ، فيكون دخوله واجباً ، فلا معصيه و لا تجرّى أصلاً .

موافقه الأُستاذ مع صاحب الكفايه فى الاشكال على الشيخ

ثمّ إنّ الأُستاذ وافق على الإيراد على الشيخ بذلك - و إن كان له نظر فى كلام الكفايه - و سيأتى فيما بعد .

و حاصل الاشكال على الشيخ : إنّه لا مانع ثبوتاً من أخذ قصد التوصّل فى امتثال الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدّمه ، و لكنّ الاشكال فى مقام الإثبات ، لأنّ الدليل الإثباتى إن كان عن طريق الملاك ، فلا وجه لحصر الملاك فى هذه الحصّه بل هو أعمّ . و إن كان أخذ الشارع فى لسان الدليل ، فهو غير موجود . و إن كان الارتكاز العرفى ، فالحقّ عدم وجود هكذا ارتكاز عند العرف و العقلاء .

كلام الميرزا

اشاره

ثمّ إنّ الميرزا (1) احتمل فى رأى الشيخ أوّلاً : أن يكون مراده أنّ القصد

1- 1) أجود التقريرات 1 / 341 - 342 .

المذكور محقّق لعباديّه المقدّمه ، لا أنّه مأخوذ قيداً لمتعلّق الأمر الغيرى . و احتمل ثانياً : أن يكون مراده اعتبار القيد المذكور فى مقام التزاحم بين حكم المقدّمه و حكم ذيها ، كما إذا كانت المقدّمه محرّمه ، كالدخول فى ملك الغير و ذو المقدّمه واجب كإنقاذ الغريق ، ففى هذه الصوره ترتفع الحرمه عن المقدّمه لأهميّه ذيها منها ... ثمّ ذكر أنّه لو عصى و لم ينقذ الغريق ثبتت حرمه التصرّف فى ملك الغير ، من باب الترتّب .

تعليق الأُستاذ

و عقب الأُستاذ على كلام الميرزا : بأن لا اضطراب فى كلام التقريرات ، فإنّه صريح فى نسبه القول بأخذ القيد المذكور فى المتعلّق .

و أمّا ما ذكره الميرزا من صوره المزاحمه ، فإنّها بين الحرمه النفسيّه للمقدّمه و بين الوجوب النفسى لذيها ، سواء قيل بوجوبها أو لا . و الحاصل : إنّه لا يتوقّف التزاحم فى المثال المذكور على القول بوجوب المقدّمه مطلقاً ، أو بقيد التوصّل كما عن الشيخ ، أو بقيد الموصليّه كما عن صاحب الفصول .

و أمّا بقاء الحرمه للدخول فى صوره معصيه ذى المقدّمه ، بناءً على الترتّب ، فسيأتى ما فيه فى مبحث الضد .

هذا تمام الكلام على مسلك الشيخ فى المقام .

مسلک صاحب الفصول

اشاره

و قال صاحب (الفصول) بالمقدّمه الموصله (۱) ، فجعل متعلّق الوجوب الغيرى هو الحصّه الموصله من المقدّمه ، أى إنّه جعل ترتّب ذى المقدّمه عليها شرطاً لاتّصافها بالوجوب .

۱- ۱) الفصول الغرويّه : ۸۶ .

و قد استدلّ لما ذهب إليه بوجوه :

الأوّل : إنّ وجوب المقدّمه لمّا كان من باب الملازمه العقليّه ، فالعقل لا يدلّ عليه زائداً على القدر المذكور .

و الثانی : إنّه لا يأبی العقل أنْ يقول الآمر الحكيم : أريد الحج و أريد المسير الذی يتوصّل به إلی فعل الواجب دون ما لم يتوصّل إليه ، بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الآمر بمثل ذلک ، كما أنّها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه ، و ذلک آيه عدم الملازمه بين وجوبه و وجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصّل بها إليه .

و الثالث : إنّ الأمر تابع للغرض الداعی إليه ، و لا يمكن أن يكون الأمر أضيق أو أوسع من الغرض ، و الذی يدركه العقل هو أنّ الغرض من إيجاب المقدّمه ليس إلّا التوصّل بها إلى الواجب ، فالأمر ليس إلّا فی خصوص المقدّمه الموصله .

اشكالات الكفايه

و قد أورد المحقّق الخراسانی على نظريّه الفصول وجوهاً من الإشكال (١) :

١ - إنّه تارةً : يكون بين المقدّمه و ذيها واسطه اختياريّه . و أُخرى : تكون النسبه بينهما نسبه الفعل التوليدی إلى السبب التوليدی كالإلقاء فی النار و حصول الاحتراق ... و لازم مبنى الفصول خروج القسم الأوّل من المقدّمات من تحت قاعده الملازمه بين وجوب المقدّمه و وجوب ذيها ، و التالی باطل ، فالمقدّم مثله .

بيان الملازمه :

إنّ ترتّب ذی المقدّمه على المقدّمه فی التوليديّات واضح ، لأنّه بمجرّد الإلقاء فی النار يحصل الاحتراق . أمّا فی مثل الحج و غيره من الواجبات الشرعيّه ،

١- ١) كفايه الأُصول : ١١٥ .

فلا يترتّب ذو المقـدّمه حتّى بعد توفّر جميع المقدّمات ، فقد يعصـى المكلّف و لا يأتى بالواجب ، فكيف يترتّب على تحقّق كلّ فردٍ من أفراد المقدّمات ؟

فقول صاحب الفصول بأنّه : لمّا كان الغرض هو ترتّب ذى المقـدّمه ، فالواجب من المقـدّمه ما يترتّب عليه ذو المقـدّمه ، يستلزم خروج جميع الأفعال الاختياريه ، و هذا باطل قطعاً .

ثمّ ذكر اعتراضاً على هذا الاشكال و أجاب عنه .

٢ - إنّه لو كان ترتّب ذى المقـدّمه على المقدّمه شـرطاً فى وجوبها ، لما كان الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدّمه ساقطاً بمجرّد الإتيان بهـا ، و الحال أنّه يسـقط و يكشف ذلك عن تحقّق الغرض منه ، و ذلك يكشف عن أنّه ليس وجوب المقـدّمه مشـروطاً بترتّب ذى المقدّمه عليها ، بل الغرض هو التمكّن من ذى المقدّمه ، إذ لو كان الترتّب فالمفروض عدم حصوله فكيف سقط الأمر ؟

و تعرّض المحقّق الخراسـانى لاـعتراضٍ على هـذا الإشـكال و أجـاب عنه ، و حاصل الاعتراض هو : أنّ سـقوط الأمر لا يكشـف دائمـاً عن تحقّق الامتثـال و حصول الغرض منه ، فقـد يسـقط الأمر بانتفاء الموضوع ، كما لو قال أكرم العالم فمات العالم ، و قد يسقط بالعصيان ، و قد يسقط بقيام الغير بالعمل ، كما لو أُمر بدفن ميّت ، فقام غيره بذلك .

فأجاب : بعدم تحقّق شىء من المسقطات فى المقام إلّا الامتثال ، أمّا الموضوع ، فالمفروض تحقّقه من قبل المكلّف لا تفويته ، و كذا المعصيه ، فإنّها غير حاصله ، و كذا قيام الغير بالفعل .

٣ - إنّ مراده من المقدّمه الموصـله هو الذات التى يترتّب عليها وجود ذى المقدّمه ، فيكون وجوبها مقيّداً و مشروطاً بالموصليّه ، لكنّ المقيّد هو

ذو المقـدّمه ، فيكون مقـدّمه ، فاجتمع فى ذى المقـدّمه وجوبان : الوجوب النفسـى لكونه ذا المقـدّمه ، و الوجوب الغيرى لكونه مقدمةً لحصول المقدّمه الموصله ، و هذا محال .

اشكال المحاضرات على الكفايه

و أورد فى (المحاضرات) (۱) على المحقّق الخراسانى – فى قوله : بأنّ الغرض من المقـدّمه هو التمكّن من ذى المقدّمه – : بأنّ التمكّن منه ليس من آثار وجود المقـدّمه ، بـل هو من آثـار التمكّن منهـا ، فلا يكون الأثر مترتّباً على مطلق المقـدّمه كى يكون وجوبها تابعاً لهذا الأمر . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّه لو كان وجوب المقـدّمه من أجل التمكّن من ذيها ، فإنّه تنتفى القدره على ذى المقدّمه بانتفائها على المقدّمه ، و مع انتفاء القـدره عليه فلا وجوب له ، فلو كان وجوب ذى المقدّمه منوطاً بالتمكّن المترتّب من وجود المقدّمه ، كانت القدره شـرطاً للوجوب ، مع أنّ تحصـيل القدره غير لازم ، فيجوز حينئذٍ تفويت ذى المقدّمه ، و هذا باطل . فالقول بأنّ الغرض من المقدّمه هو التمكّن من ذيها باطل .

قال الأُستاذ

إنّه لمّـا كـان الأصـل فى هـذا التحقيق هو المحقّق الاصـفهانى ، فالأولى التعرّض لكلامه ، فـإنّه قال فى (نهايه الـدرايه) (۲) ما حاصله : إنّ المقصود من « المقدّمه » فى كلمات القوم لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثه :

أحدها : أن يكون المراد ما كان عدمه مستلزماً لعدم ذى المقدّمه ، فيكون

۱– ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۵۵ .

۲– ۲) نهايه الدرايه ۲ / ۱۳۷ .

وجودها متعلّقاً للغرض .

و الثانی : أن یکون الغرض منها ترتّب إمکان ذی المقدّمه علی وجودها .

و الثالث : إنّ الغرض هو التمکّن من ذی المقدّمه .

(قال) : و الاحتمالات کلّها مردوده :

أمّا استلزام عدم المقدّمه لعدم ذیها ، ففیه : إنّ الأمر العدمی لا یمکن أن یکون غرضاً للوجود ، بل الأمر العدمی من لوازم الغرض ، و لازم الغرض غیر الغرض ، فلا یصحّ القول بأنّ الغرض من المقدّمه أن لا یلزم من عدمها عدم ذی المقدّمه .

و أمّا أنّ الغرض من المقدّمه إمکان ذی المقدّمه ، ففیه : إنّ الإمکان إمّا ذاتی و إمّا وقوعی و إمّا استعدادی . أمّا الإمکان الذاتی الثابت لذی المقدّمه ، فإنّه لا یتوقّف علی وجود المقدّمه ، لأنّه استواء نسبه الماهیّه إلی الوجود و العدم ، و هذا المعنی حاصل لذی المقدّمه بلا توقّف علی المقدّمه .

و أمّا الإمکان الوقوعی ، أی ما لا یلزم من وجوده محال ، فهذا أیضاً حاصل لذی المقدّمه بلا توقّف علی وجودها .

و أمّا الإمکان الاستعدادی لذی المقدّمه ، فهو منوط بالقدره ، فإنْ وجدت عند الإنسان تمکّن و إلّا فلا ... علی أنّ القدره و القوّه علی الفعل مقدّمه لوجوبه لا لوجوده ، و کلامنا فی المقدّمه الوجودیّه .

و أمّا أنّ الغرض هو التمکّن من ذی المقدّمه ، بأن یکون التمکّن منه موقوفاً علی وجودها ، فهذا أیضاً مردود ، لأن المراد من التمکّن – سواء کان العقلی أو العرفی – هو القدره علی ذی المقدّمه ، لکنّ القدره علیه موقوفه علی التمکّن من المقدّمه لا علی وجودها .

و إذا بطلت الاحتمالات ، بطل القول بأنّ الغرض من المقدّمه هو التمكّن من ذی المقدّمه .

تحقیق الأُستاذ

قال الأُستاذ : إنّ المهمّ فی کلمات الکفایه قوله بأنّ الغرض من المقدّمه هو التوقّف و المقدمیّه ، و من الواضح أنّ هذا غیر التمکّن من ذی المقدّمه ، کی یرد علیه اشکال المحاضرات من أنّ التمکّن منه أثر التمکّن من المقدّمه و لیس بأثرٍ لوجودها ... کما أنّ التوقّف لیس بأمرٍ عدمی ، کی یرد علیه إشکال المحقّق الأصفهانی ... و توضیح مراد المحقّق الخراسانی من « المقدمیّه » هو أنّ المقدّمه لها دخل فی وجود ذی المقدّمه دخل المقتضی فی المقتضی أو دخل الشرط بالنسبه إلی المشروط . فالمقدّمه إمّا مقتضٍ أو شرط ، و من الواضح : إنّ الاقتضاء و الشرطیّه من خواصّ وجود المقتضی و وجود الشرط ، فإذا فقد فلا اقتضاء . ثمّ إنّ الاقتضاء أثر لمطلق وجود المقتضی و الشرط ، لا خصوص الشرط أو المقتضی الفعلیین .

فظهر عدم ورود شیء ممّا ذکر علی المحقّق الخراسانی ، فهو یری أنّ المراد من المقدّمه هو الاقتضاء ، و هو یتحقّق بنفس وجودها - لا أنّه الاقتضاء الفعلی المنتهی إلی حصول ذی المقدّمه کما یقول صاحب الفصول - غیر أنّ حصول کلّ واحده من المقدمات تغلق أحد أبواب عدم ذی المقدّمه ، و إذا حصلت المقدّمات کلّها أوصلت إلی ذی المقدّمه .

و تلخّص : تمامیّه مبنی الکفایه ثبوتاً .

الکلام علی اشکالات الکفایه علی الفصول

ثمّ إنّ الأُستاذ تکلّم علی إشکالات الکفایه علی الفصول ، (فأمّا الأوّل) و هو انحصار الواجب من المقدّمات بما یکون من قبیل الأسباب التولیدیّه ، و أمّا ما

يكون الاختيار واسطه بينها و بين ذى المقدّمه فليس بواجب ، لأنّ الإراده من أجزاء السّبب ، و هى غير قابله لتعلّق الوجوب (ففيه) :

إنّه إن كانت اختياريّه الشىء بكونه مسبوقاً بالإراده ، فالإشكال وارد ، لأنّ الإراده قد لا تتعلّق بها الإراده فلا تكون اختياريّه ، و استلزام كلّ إراده لإراده أُخرى مستلزم للتسلسل كما قال المحقّق الخراسانى . و لكنّ المناط فى تعلّق التكليف هو اختياريّه المكلّف به ، سواء كانت بالذات أو بالعرض ، و الاختيار فى الاراده هو بالذات ، و اختياريّه الأفعال بالعرض ، أى إنّها اختياريّه بسبب تعلّق الاختيار بها ، و إذا كانت الاختياريّه بالعرض مصحّحه للتكليف ، فالاختياريّه بالذات كذلك بطريقٍ أولى ، فكما يصحّ أن يقال : صلّ ، يصح أن يقال : اختر الصّلاه ، لأنّ الاختيار مقدور بالذات و به يصحّ تعلّق التكليف .

و على الجمله ، فإنّ الاختيار أمر اختيارى بالذات ، فيصحُّ تعلّق التكليف به ، كسائر الأجزاء إن كان المكلّف به ذا أجزاء .

(و أمّا الثانى) و هو سقوط الأمر الغيرى بالإتيان بالمقدّمه ، و منشأ السقوط هو الإطاعه فقط ، فدلّ ذلك على أنّ متعلّق الأمر مطلق المقدّمه (ففيه) :

إنّ هذا أشبه بالمصادره ، لأنّ الواجب إن كان طبيعى المقدّمه فلا محاله يكون وجه سقوط الأمر حصول الإطاعه و الامتثال ، لكنّ للقائل بخصوص المقدّمه الموصله أن يقول : إنّه بعد أن جاء بالمقدّمه إمّا يأتى بذى المقدّمه أو لا يأتى ، فإنْ جاء به ، فقد سقط الأمر بذى المقدّمه بالإتيان به و سقط الأمر بالمقدّمه لكونها أوصلت إليه ، و إنْ لم يأت بذى المقدّمه ، فقد عصى الأمر النفسى المتعلّق به و كان سقوطه بالعصيان ، و كذا الأمر الغيرى المتعلّق بالمقدّمه ، فقد عصى ، لأنّ المفروض تعلّقه بالحصّه الموصله إلى ذى المقدّمه ، و المفروض عدم تحقّق

الإيصال إليه .

و الحاصل : إنّ سقوط الأمر الغيرى لا يكون إلّا إذا كان المتعلّق مطلق المقدّمه ، و هذا أوّل الكلام .

(و أمّا الثالث) و هو لزوم اجتماع النفسيّه و الغيريّه فى ذى المقدّمه (ففيه) :

إنّه مردود بما يجاب به عن دليل الميرزا على بطلان المقدّمه الموصله ، و لنتعرّض لذلك ثمّ نذكر الجواب :

اشكالات الميرزا على الفصول

إنّ تخصيص وجوب المقدّمه بخصوص الحصّه الموصله يستلزم إمّا الدور فى الوجود أو الوجوب ، و إمّا الخلف أو التسلسل .

و توضيح ذلك : إنّ المقسّم للشيء تارةً : يكون فى رتبه وجود الشيء و أُخرى : فى رتبهٍ متأخره عن وجوده ، فالأوّل مثل تقسيم الأجناس إلى الأنواع ، حيث أنّ الجنس يقسّم إليها بواسطه الفصل و هو فى مرتبه الجنس ، و كتقسيم النوع إلى الأصناف كالانسان إلى الزنجى و الرومى ... و ما نحن فيه من القسم الثانى ، حيث أنّ المقدّمه تنقسم إلى الموصله و غير الموصله ، لكنّ عنوان « الموصله » منتزع من شيء متقدّم و هو « وجود » ذى المقدّمه ، إذ المقدّمه بذاتها لا تنقسم إلى ذلك ، و إنّما تنقسم إلى القسمين المذكورين إذا وُجد ذو المقدّمه بعد وجودها ، فوصف المقدّمه بالموصليّه يكون بعد وجودها و وجود ذى المقدّمه بعدها ، و أمّا قبل وجود ذى المقدّمه فلا يوجد إلّا ذات المقدّمه .

و على هذا ، فلو كان متعلّق الأمر الغيرى هو المقدّمه الموصوفه بالموصليّه لزم الدور ، لأنّ وصفها بالموصليّه موقوف على وجود ذى المقدّمه ، و وجوده موقوف على وجود المقدّمه .

و هذا هو الدّور فی الوجود ، و هو بیانه فی الدّوره الأولی (1) .

و أمّا بیان الدور فی الوجوب - و هو ما یستفاد من کلامه فی الدوره الثانیه (2) - فهو : إنّه قد تقدّم کون عنوان الموصلیّه منتزعاً من وجود ذی المقدّمه ، وعلیه ، فذو المقدّمه من قیود المقدّمه الموصله و من مقوّماتها ، فیقع الدور فی الوجوب ، من جهه أنّ وجوب ذی المقدّمه علهُ لوجوب المقدّمه ، إلّا أنّه لو لا وجوب المقدّمه لما وجب ذو المقدّمه ، لکونه من قیودها کما تقدّم .

و أمّا الخلف أو التسلسل ، فلأنّ الواجب لو کان خصوص المقدّمه الموصله کانت ذات المقدّمه من مقدّمات تحقّق المقدّمه خارجاً ، فإنْ کان الواجب هو الذات فقط بلا تقیّد بالایصال ، لزم الخلف ، و إن کان الذات المقیَّده بالإیصال هو الواجب ، کان نسبه « الذات » إلی « الإیصال » نسبه « المقدّمه » إلی « ذی المقدّمه » ، و حینئذٍ ، ینتقل إلی الذات و أنّها واجبه مطلقاً أو مقیَّده بالإیصال . و الأوّل خلف و الثانی مستلزم للتسلسل .

و الجواب :

و قد أجاب السید الأُستاذ عن هذه المحاذیر (3) و کذا شیخنا دام بقاه ، فأفاد ما ملخّصه :

أمّا عن لزوم الدور فی الوجود ، فلأنّ وجود ذی المقدّمه غیر متوقّف علی المقدّمه بوصف الوجود ، إذ لا دخل لوصفها بالوجود فی تحقّق ذیها ، بل إنّه موقوف علی ذاتها .

و أمّا عن لزوم الدور فی الوجوب ، فلأن الوجوب النفسی لذی المقدّمه

1- 1) فوائد الأُصول (1 - 2) 290 ط جماعه المدرّسین .

2- 2) أجود التقریرات 1 / 345 - 346 .

3- 3) منتقی الأُصول 2 / 296 .

يكون منشأً للوجوب الغيرى للمقدّمه ، لكن ذا المقدّمه يتّصف بالوجوب الغيرى أيضاً من حيث أنّه لولاه لما اتّصـفت المقدمه به ، فلا يلزم الـدور فى الوجوب ، و إنّما اللازم هو اجتماع الوجوب النفسـى و الغيرى فى شـىء واحـد و هو ذو المقـدّمه ، و هذا لا مانع منه ، لأنّه يؤول إلى الاندكاك و تحقّق وجوب واحدٍ مؤكّد على مبنى الميرزا ، فلا دور .

و أمّـا عن لزوم الخلف أو التسلسل ، فلأنّ هـذا المحـذور إنّمـا يترتّب بنـاءً على وجوب أجزاء المركّب بالوجوب الغيرى ... لأنّ المقدّمه الموصله مركّبه من جزءين هما ذات المقدّمه و تقيّدها بالإيصال ، و حينئذٍ ، فلو قلنا بأنّ الأجزاء متّصفه بالوجوب الغيرى لزم المحـذور ، لأنّ الذات مقدّمه لهذا المركب ، فتكون واجبةً بالوجوب الغيرى أيضاً ، لكن الأجزاء غير واجبه بالوجوب الغيرى لذى المقدّمه ، بل المقدّمه هو المركّب ، فأصل الاستدلال باطل .

قال الأُستاذ

لكن يمكن تقريب الاشكال بوجهٍ آخر بأن يقال : إنّ المفروض على مبنى الفصول كون الإيصال منتزعاً من وجود ذى المقدّمه ، فلـو كـان متعلّق الوجـوب الغيرى هو المقـدّمه الموصـله ، لزم وجود الوجوب الغيرى بعـد وجود الوجوب النفسـى ، لتقـدّم منشـأ الانتزاع فى الوجود على الأمر الانتزاعى ، فيلزم اجتماع التقدّم و التأخّر فى الشىء الواحد .

و هنا لا بدّ من التعرّض لكلام المحقّق الاصفهانى فى تقريب مبنى الفصول ، و به تنحلّ المشكلات .

تحقيق المحقّق الاصفهانى

و العمده هو فهم كيفيه أخذ « الإيصال » فى المقدّمه ، إذ لا ريب فى أن متعلّق

الوجوب هو ما دخل تحت الطلب من طرف المولی ، فهل هو عباره عن المقدّمه بوصف الموصلیّه إلی ذی المقدّمه المنتزع من ذی المقدّمه ، أی المقدّمه المقیّده بوجود ذیها ، أو أنّ المراد منها عباره عن الحصّه التوأمه مع وجود ذی المقدّمه کما هو المستفاد من کلام المحقّق العراقی ، أو المراد منها العلّه التامّه ، أو الحصّه - من المقدّمه - الملازمه لوجود ذی المقدّمه - لا المقیّده بوجوده - کما هو المستفاد من کلام المحقّق الأصفهانی ؟

و الحاصل : إنّ المحقّق الاصفهانی یری أنّ المراد من المقدّمه هی الحصّه منها الملازمه لوجود ذیها ، هذا فی تقریب . و فی تقریب آخر : أنّ المراد هو العلّه التامّه . و علی کلٍّ منهما فإشکال الکفایه من اجتماع المثلین ، و کذا ما طرحناه أخیراً من اجتماع المتأخّر و المتقدّم فی الشیء الواحد ... یرتفع ... .

قال قدّس اللّه روحه (۱) :

إنّ المراد من المقدّمه ما یکون مقدّمةً لذیها بالفعل لا بالقوّه ، فالحطب مقدّمه للطبخ ، لکنه تارةً : مقدّمه بالقوّه و هو ما کان قبل الاشتعال ، و أُخری : بالفعل و هو ما کان مشتعلاً ، و هاتان حصّتان من وجود الحطب ، و کذا الکلام فی اشتراط الشیء بشرطٍ ، فإنّه تاره یکون شرطاً بالقوّه و أُخری بالفعل ، فإنْ کان المقتضی بالفعل فسیکون الشرط أیضاً فعلیّاً ، کما فی یبوسه الحطب و مماسّته للنار من أجل الاحتراق ، فلا یمکن تمامیّه الاقتضاء إلّا مع فعلیّه الشرط ، و إذا تمّ الأمران ، أصبح المشروط و المقتضی فعلیّاً ... .

و علی الجمله ، فإنّه یوجد تلازم بین أجزاء العلّه ، و یوجد تلازم بین أجزاء العلّه - المقدّمه - مع المعلول ، و هو ذوها .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۱۳۸ - ۱۳۹ .

و من الواضح : إنّ التلازم غير التوقّف ... و لذا يكون بين « الابوّه » و« البنوّه » تلازم ، لكنْ لا توقف لأحدهما على الآخر .

و على هـذا ، فـإنّ المراد من المقـدّمه الموصـله هو المقـدّمه الملاـزمه – أو التوأمه – مع وجود ذيها ، لا أنّ وجوده موقوف على وجودها ، بل إنّ فعليّتهما تكون فى عرضٍ واحد و ليستا فى الطول ليرد عليه الإشكال .

و ملّخص هذا البيان :

أوّلاً : إنّ المطلوب من المقدّمه هو الحصّه الموجوده بالفعل منها لا بالقوّه .

و ثانياً : إنّ بين المقدّمه و ذيها تلازماً من قبيل التلازم بين أجزاء المقدّمه و العلّه التامّه ، و ليس بينهما توقّف .

و ثالثـاً : إنّه لمّـا كـان الغرض قائماً بوجود ذى المقـدّمه ، و هو لاـ يتحقّق إلّـا بالمقـدّمه ، فالإـراده تتعلّق بنفس ذى المقـدّمه ، و يحصل منها إراده تبعيّه غيريّه متعلّقه بالمقدّمه ، و لا يمكن أن يكون متعلّقاً بالقوّه كما تقدّم .

فظهر بذلك أنّ المراد من الموصليّه ليس الإناطه و التقييد ، فكلّ الإشكالات المتقدّمه من الميرزا و الكفايه و غيرهما مندفعه .

أقول :

هذا البيان فى المحقّق الأصفهانى هو أحد التقريبين منه لمبنى صاحب الفصول .

و أمّا التقريب الآخر له ، فهو على أساس كون المراد من المقـدّمه هو العلّه التامّه ، و قـد تعرّض له شـيخنا كذلك ، ثمّ أورد عليه اشـكالات ، كلّهـا ترجع إلى خصوصـيّاتٍ و جزئيّـات فى كلاـم المحقّق الاصـفهانى . أمّا بالنسـبه إلى ما يتعلّق بـدفع الإشـكالات المزبوره ، فقد وافق الأُستاذ على ما ذكره من أنّ : متعلّق الإراده الغيريّه

هو الحصّه الملازمه مع وجود ذی المقدّمه لا الحصّه المقیّده بالإیصال إلیه ...

و الفرق بین المسلکین واضح ، فإنّه علی مسلک المحقّق الأصفهانی تکون المقدّمه هو ما ینتهی إلی وجود ذیها ، و علی مسلک صاحب الفصول قد یقع التخلّف بینهما ، لأنّه قید و مقیّد . و الصحیح هو الأوّل ، لأن ما ینتهی إلی ذی المقدّمه یکون دائماً متعلّقاً للإراده الغیریّه و الشوق الغیری ، و أمّا علی الثانی فالإشکالات ترد ، لأنّ التقیّد بوجوده لا یکون إلّا بنحو الاشتراط به بنحو الشرط المتأخّر ، فیقع البحث عن کیفیّه هذا الاشتراط ، و أنّه فی الواجب أو الوجوب ، بخلاف المسلک الأوّل ، فإنّه لا اشتراط - بناءً علیه - لا فی الواجب و لا فی الوجوب ، بل الواجب من المقدّمه عباره عن الحصّه منها الملازمه مع وجود ذیها ، و وجود أحد المتلازمین لیس مشروطاً بوجوب الملازم الآخر حتّی یبحث فیه عن أنّه شرط للوجوب أو الواجب .

و هذا هو الحق ، و هو تامّ ثبوتاً ، و کذا إثباتاً ، و الوجدان قائم علی أنّه إذا تعلّق الشوق بشیء ، فکلّ ما یکون فی طریقه فهو مشتاق إلیه دون ما لیس کذلک .

هذا تمام الکلام فی المقام ، و یبقی التحقیق عن ثمره البحث .

.ثمره النّزاع بین المشهور و الفصول

اشاره

ذکر صاحب الفصول فی بیان ترتّب الثمره علی مختاره ما ملخّصه (۱) : إنّ الأمر بالشیء یقتضی إیجابه لنفسه و إیجاب ما یتوقّف علیه من المقدّمات للتوصّل إلیه ، و من جمله المقدّمات ترک الأضداد المنافیه للفعل ، لأنّ مقدّمه المقدّمه مقدّمه .

و توضیحه : إنّ هذه الثمره تترتّب علی النزاع فیما لو أُمر - مثلاً - بإنقاذ

۱- ۱) الفصول الغرویّه : ۸۶.

الغريق و توقّف ذلک علی ترک الصّلاه ، بناءً علی المقدّمات التالیه :

۱ - أن یکون ترک أحد الضدّین مقدّمه لفعل الضدّ الآخر ، کأن یکون ترک الصّلاه مقدّمه لفعل الإنقاذ .

۲ - أن یکون الأمر بالشیء مقتضیاً للنهی عن ضدّه ، فإذا وجب الإنقاذ کان الصّلاه مورداً للنهی .

۳ - أن یکون النهی عن العباده مقتضیاً للفساد ، فتکون الصّلاه باطله فی المثال .

فبناءً علی أنّ الواجب مطلق المقدّمه - کما علیه المشهور - فالصّلاه باطله ، للمقدّمات المذکوره ، و أما بناءً علی أنّه خصوص المقدّمه الموصله - کما علیه صاحب الفصول - فصحیحه ، لأنّ الإتیان بالصّلاه لیس نقیضاً لترکها الموصل إلی الإنقاذ حتی تکون مورداً للنهی فتبطل ، بل نقیض ترک الصّلاه الموصل إلی الإنقاذ هو عدم هذا الترک الموصل ، و هو - أی ترک الصّلاه کذلک - لیس عین الصّلاه لیتوجّه النهی إلیها فتبطل ، بل إن عدم ترکها یمکن أن یتحقّق بفعلها و أن یتحقّق بفعلٍ آخر کالنوم مثلاً . فهذه هی الثمره ، ذکرها فی الفصول و قرّرها المحقّق الخراسانی فی الکفایه .

إشکال الشیخ

ثمّ ذکر فی (الکفایه) (۱) إشکال الشیخ الأعظم علی الثمره ، و أنّ مقتضی القاعده هو البطلان علی کلا القولین ، بتقریب : إن نقیض ترک الصّلاه الموصل إلی الإنقاذ له فردان : فعل الصّلاه أو ترکها المجرّد عن الإیصال إلی الإنقاذ ، و بناءً علی اقتضاء الأمر بالشیء لحرمه نقیضه ، فإنّه تسری الحرمه إلی کلٍّ من الفردین ،

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۱ .

فتبطل الصّلاه علی القولین .

جواب الکفایه

و أجاب عنه صاحب الکفایه : بالفرق بین نقیض الترک الموصل و الترک المطلق ، و حاصله : إنّ نقیض ترک الصّلاه المطلق هو الصّلاه ، فترک الترک هو فعلها ، و إذا کان الانقاذ واجباً و الصّلاه نقیضه ، فإنّ الإتیان بها منهیٌّ عنه ، فتبطل ...

أمّا بناءً علی مسلک الفصول و أنّ المقدّمه لتحقّق الإنقاذ هو ترک الصّلاه الموصل ، فإنّ النقیض عدم هذا الترک ، وعلیه ، فیکون فعل الصّلاه مقارناً لهذا الترک - إذ أنّه یتحقّق بفعلٍ آخر کالنوم مثلاً - و إذا کان مقارناً ، فإنّ حرمه الشیء لا تسری إلی مقارنه ، فلا تکون الصّلاه باطله .

أقول :

ملخّص إشکال الشیخ : أمّا علی المشهور ، فإنّ فعل الصّلاه و إنْ لم یکن نقیض المقدّمه فهو مصداق لنقیضها أو لازمٌ له ، فالنقیض لترک الإنقاذ هو ترک ترک الإنقاذ ، و هذا منطبق علی نفس فعل الصّلاه ، فتکون فاسده . أمّا علی مبنی الفصول ، فإنّ هذا العنوان منطبقٌ ، لکن مورد الانطباق أمران أحدهما فعل الصّلاه و الآخر مجرّد الترک ، فکلاهما مورد انطباق النقیض ... فالصّلاه فاسده کذلک .

و ملخّص جواب الکفایه : عدم انطباق النقیض علی فعل الصّلاه ، بل هو ملازم للنقیض ، و حرمه الملازم لا یوجب حرمه الملازم الآخر ، فالثمره مترتّبه .

بیان المحقّق الاصفهانی لانتفاء الثمره ردّاً علی الکفایه

و ذهب المحقّق الاصفهانی (1) إلی عدم الفرق بین القولین فی النتیجه ، و هی بطلان الصّلاه . أمّا علی قول الفصول : فإنّ المقدّمه الموصله - بناءً علی کون ترک

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۱۵۰ .

الضدّ مقدّمةً للضدّ الآخر - إمّا هى العلّه التامّه و إمّا هى المقدّمه التى لا تنفك عن ذيها .

أمّا بناءً على كونها العلّه تامّةً ، فإنّ المقـدّمه هى ترك الصّلاه و إراده الإنقاذ ، فالعلّه مركّبه من هـذين الجزءين ، و نقيض ترك الصّلاه هو فعلها ، كما أنّ نقيض إراده الإنقاذ هو عـدم إرادته ، فالعلّه التامّه مجموع الجزءين - ترك الصّلاه و إراده الإنقاذ - و هذا المجموع واحد اعتبارى و النقيض هو : وجود الصّلاه و عدم إراده الإنقاذ ، و هذا المجموع أيضاً واحد اعتبارى ، لكنّ الذى هو مقـدّمه حقيقةً هو ترك الصّلاه خارجاً و وجود الإراده خارجاً ، أمّا مجموعهما فليس بموجودٍ فى الخارج بل هو أمر اعتبارى كمـا تقـدّم ، و إذا كـان متعلّق الأمر الوجوبى الغيرى ترك الصّلاه و وجود الإراده ، فإنّه يسـتلزم النهى عن نقيضـهما و هما فعل الصـلاه و عدم إراده الإنقاذ ، فيحرم هذان حرمةً واحده ، كما وجب ترك الصّلاه و وجود الإراده بوجوبٍ واحد ... و إذا تعلّقت الحرمه بالصّلاه بطلت .

و حاصل هذا هو أنّ الصّلاه بنفسها تكون نقيضاً للمقدّمه .

و أمّا بنـاءً على أن المقـدّمه هى المقـدّمه التى لا تنفـك عن ذيهـا و يترتّب عليها ذو المقـدّمه ، فإنّها مركّب من الشـىء - و هو الترك - . و تقييده بقيدٍ و هو الموصليّه ، و الترك أمر عدمى و الموصليّه أمر وجودى ، و نقيض ذلك العدمى هو فعل الصّلاه ، و نقيض ذلك الوجودى هو عدم الموصـليّه ، و كما كانت المقدّمه كذلك متعلّق الوجوب ، فنقيضـها أيضاً يكون متعلّق النهى ، فتكون الصّلاه محرمه ، فهى باطله .

إشكال الأُستاذ

و أورد عليه الأُستاذ :

أوّلاً : إنّ تعـدّد النقيض ظرفه هو الخارج ، و لكن الوجود الخارجى لفعل الصّلاه و عـدم إراده الإنقاذ مسـقط للتكليف ، و ليس وجود التكليف حتّى يكون

محکوماً بالحرمه فالفساد .

و ثانیاً : هـذا الجواب بظاهره غیر کاف ، لأنّه یتکفّل الجواب عن الشق الأوّل و هو کون المقـدّمه الموصـله هی العلّه التامّه . و أمّا الشق الثـانی و هو کونهـا المقـدّمه التی لا تنفک عن ذیها ، فلم یـذکر جوابه ، و لعلّ الجواب هو : أنّکم قـد اعترفتم أن لا نقیض للـترک الخـاص بمـا هو ، لأنّه لیس رفعـاً لشـیء و لا هو مرفوع بشـیء ، ثمّ قلتم : بـل نقیض الترک المرفوع به الفعـل و نقیض خصوصیّته عدمها الرافع لها .

فیکون الفعل محرّماً لوجوب نقیضه .

فأقول : إذا لم یکن نقیضاً فهو ملازم أو مقارن کما قال صاحب الکفایه . هذا أوّلاً .

و ثانیـاً : إنّ متعلّق الوجوب هو الترک الخـاص کمـا ذکرتم ، و الفعـل لیس نقیضاً للترک الخاص لوجود فرد آخر و هو النوم أو أیّ فعل وجودی آخر ... .

و علی الجمله ، فإنّ النقیض - کما ذکر هذا المحقّق - إمّا الرفع للشـیء و إمّا المرفوع بالشـیء ، و المقصود من رفع الشیء عدمه ، و من المرفوع به الوجود الـذی به یرتفع العـدم ، و علی هـذا ، فـإنّه لمـا کان العلّه التامّه هنا هی ترک الصّلاه الموصل و إراده الإنقاذ ، کان نقیض الترک المذکور هو فعل الصّلاه لأنّه المرفوع بترکها ، لکنّ کون فعل الصّلاه نقیضاً للعلّه التامّه محال ، لأنّها لیست برفعٍ للعلّه التامّه لأنّها وجودیّه و الرفع عـدم ، و لا هی مرفوع بالعلّه التامّه ، لأنّ المفروض کون العلّه التامّه مرکّبه من وجود إراده الإنقاذ و من عدم الصّلاه ، و إذا لم تکن رفعاً للعلّه و لا مرفوعاً بها ، استحال أن تکون نقیضاً ، فلا یتعلّق بها النهی فلا فساد . فالحقّ مع الکفایه .

و تلخّص : إنّه بناءً علی تمامیّه المقدّمات الثلاث فالثمره مترتّبه ، و لکنّ الکلام فی تمامیّتها لا سیّما الاُولی منها .

و هذا تمام الکلام فی النفسی و الغیری ، و الحمد للّه .

هل المقدّمه واجبهٌ شرعاً ؟

اشاره

ص:۹۵

و قد وقع الكلام بين الأعلام فى المقدّمه ، هل هى واجبه بالوجوب الشرعى أو إنها لابديّه عقليه ؟

و الأقوال المهمّه فى المسأله أربعه ، قد ذكرها صاحب الكفايه أيضاً .

١ - الوجوب مطلقاً .

٢ - عدم الوجوب مطلقاً .

٣ - التفصيل بين السبب و غيره .

٤ - التفصيل بين المقدّمه الشرعيّه و غيرها .

.مقتضى الأصل العملى

اشاره

إلّا أنّ المحقّق الخراسانى قدّم البحث عن مقتضى الأصل فى المقام على ذكر الأدلّه ، و تبعه على ذلك غيره ، قال (١) :

اعلم أنّه لاـ أصـل فى محـلّ البحث فى المسأله ، فإن الملازمه بين وجوب المقـدمه و وجوب ذى المقـدّمه و عـدمها ، ليست لها حاله سابقه ، بل تكون الملازمه أو عـدمها أزليّهً ، نعم ، نفس وجوب المقدّمه يكون مسـبوقاً بالعدم ، حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدّمه ، فالأصل عدم وجوبها .

و الحاصل : إن هنا مسألتين ، مسأله أُصوليّه ، و هى هل وجوب ذى المقدّمه

١- ١) كفايه الأُصول : ١٢٥ .

يلازم وجوب المقدّمه أو لا ؟ فهذه مسأله كبرويه أَصوليه تقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى ، فإذا ثبتت الملازمه أفتى الفقيه بوجوب المقدّمه وجوباً شرعيّاً ، و إلّا فلا .

و مسأله فقهيّه فرعيّه ، هل المقدّمه واجبه أو لا ؟

إذا علم هذا ، فإنّ الأصل المطروح في المقام هو الاستصحاب ، و صاحب الكفايه يرى جريانه فى المسأله الفقهيّه دون المسأله الأُصوليّه ، فمن قوله « اعلم ... » يريد الأُصوليّه ، و من قوله : « نعم ... » يريد الفقهيّه ، فالكلام فى مقامين :

المقام الأوّل (مقتضى الأصل فى المسأله الأُصوليه)

إنّه يمكن طرح الاستصحاب فى الأُصوليّه فى الجعل ، بأن يكون الأصل عدم جعل الملازمه ، و يمكن طرحه فى المجعول ، بأن يكون الأصل عدم الملازمه نفسها ... .

يقول المحقّق الخراسانى بعدم جريان الاستصحاب فى المسأله الأُصوليّه لعدم تماميّه أركانه فيها ، لعدم الحاله السابقه ، بل تكون الملازمه أو عدمها أزليهً .

و توضيح ذلك : قالوا إنّ هناك أُموراً تلازم الماهيّه و لا تنفكُّ عنها ، سواء كانت الماهيّه موجودهً أو لا ، كالزوجيّه بالنسبه إلى الأربعه كما يقولون . و إنّ هناك أُموراً تلازم وجود الماهيّه كالحراره الملازمه لماهيّه النار الموجوده خارجاً ... .

و على هذا ، فإنّ لوازم الماهيّه لا تكون مسبوقه بالعدم ، بخلاف لوازم الوجود فلها حاله سابقه ، لأنّها قبل أن تكون الماهيّه كانت معدومه و بوجودها وجدت .

ثمّ إنه يقول بأنّ الملازمه بين وجوب المقدّمه و وجوب ذيها هى من قبيل لوازم الماهيّه لا من قبيل لوازم وجودها ، فإنّ وجوب المقدّمه لا ينفك عن وجود

ص:٩٨

ذیها کما لا تنفکّ الزوجیّه عن الأربعه ، إنّها ملازمه موجوده عند العقل ... فلیس لها حاله سابقه حتی تکون مجری الاستصحاب .

قال الأُستاذ :

أوّلاً : إنّ کلام المحقّق الخراسانی مبنی علی أن تکون الملازمه من لوازم الماهیّه ، و أمّا بناءً علی أنّها من لوازم الوجود ، فإنّه کلّما وجد وجوب ذی المقدّمه استلزم وجود وجوب المقدّمه ، فالملازمه بین الوجودین ، و قد تقرّر أن الوجودین مسبوقان بالعدم فکذا لازمهما ، فالملازمه لها حاله سابقه .

و ثانیاً : إنّه یعتبر فی المستصحب أن یکون إمّا حکماً شرعیّاً و إمّا موضوعاً لحکم شرعی ، لکنّ الملازمه بین الوجوبین لیست بحکم شرعی بل هی من الموضوعات التکوینیّه ، و لا هی موضوع لحکم شرعی لعدم ترتّب شیء من الأحکام الشرعیّه علیها ، وعلیه ، فإنّه لو أجری الاستصحاب فی الملازمه ، کان لازم هذا الاستصحاب هو وجوب المقدّمه شرعاً وجوباً غیریّاً ، فکان وجوبها أثراً عقلیّاً للاستصحاب ، و هو أصل مثبت .

و تلخّص : إنّ الملازمه إن کانت من لوازم الوجود لا الماهیّه ، فلها حاله سابقه خلافاً لصاحب الکفایه ، لکنّ الاستصحاب لا یجری إلّا بناءً علی القول بالأصل المثبت ، فظهر الفرق علماً و عملاً . أمّا علماً ، فالملازمه هی بین وجودی الماهیّتین لا نفس الماهیّتین . و أمّا عملاً ، فإنّ الاستصحاب یکون جاریاً عند من یقول بحجیّه الأصل المثبت .

قال الأُستاذ :

لکنّ التحقیق عدم معقولیّه أنْ یکون للماهیّه لوازم ، و عدّهم الزوجیّه من لوازم الأربعه غیر صحیح ، لأنّ الزوجیّه ماهیّه و الأربعه ماهیّه ، و لا یعقل استلزام

ماهيّهٍ لماهيّهٍ أَخرى ، لكون الماهيّات متباينات بالذات . هذا أوّلاً .

و ثانياً : إنّه لاـ يتصوّر أنْ يكون للماهيّه – بقطع النظر عن الوجود – استلزام ، لأن كون الشىء ذا لزوم أمر وجودى ، و الملازمه من الأُمور الوجوديّه ، فكيف تستلزم الماهيّه من حيث هى هى أمراً وجوديّاً ؟

نعم ، الزوجيّه تلازم الأربعه ، لكنْ بوجودها الذهنى أو الخارجى .

المقام الثانى (مقتضى الأصل فى المسأله الفقهيّه)

و أمّا فى المسأله الفقهيّه ، فالأصل المطروح هو الاستصحاب و البراءه بقسميها ، كما أنّ الاستصحاب يطرح فى عدم الجعل و هو الوجوب ، و عدم المجعول ، أى عدم الوجوب ، فهى أربعه أُصول فى هذا المقام .

قال صاحب الكفايه : بجريان الاستصحاب فى الوجوب ، و قال جماعه :

بعدم جريانه ، وعليه فى المحاضرات ... و تحقيق ذلك فى جهتين :

الجهه الأُولى : هل للاستصحاب مقتضٍ فى هذا المقام ؟

قال جماعه : بعدم وجود المقتضى للاستصحاب بالنسبه إلى عدم الوجوب خلافاً للخراسانى صاحب الكفايه ، لأنّ الوجوب حادث ، فأركان الاستصحاب فيه تامّه . أمّا وجه عدم الجريان فهو : أنّ وجوب المقدّمه لا يقبل الجعل ، فلا معنى لاستصحاب العدم فيه ، و الدليل على عدم قبول وجوب المقدّمه للجعل هو : أنّ وجوبها من لوازم وجوب ذيها كما تقدّم ، و اللّوازم غير قابله للجعل ، لا الجعل البسيط – و هو مفاد كان التامّه – و لا الجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصه .

و قد أجاب المحقّق الخراسانى : بأنّ وجوب المقدّمه من لوازم وجوب ذيها ، و هو آبٍ عن الجعل البسيط و التأليفى كما ذكر ، لكنّه لا يأبى عن الجعل التبعى ، إذ اللزوم فى لوازم الماهيّه هو بمعنى التبعيّه ، لأنّ جعل الماهيّه يكفى

لانتزاع لوازمها منها ، فيكون اللّازم مجعولاً بتبع جعل الماهيّه ... و إذا كان قابلًا للجعل كان مجرىً للاستصحاب (۱) .

قال الأُستاذ

إن أراد من الجعل التبعى أنّ وجوب المقدّمه مجعول بجعل مستقل غير أنّه لا ـ ينفک عن وجوب ذيها ، فهو مجعولٌ بالجعل البسيط ، فهذا ينافى نفيه للجعل البسيط .

و إن أراد أنّ الجعل يتعلّق بوجوب المقدّمه بالعرض ، كما أنّ الزوجيّه مجعوله بجعل الأربعه ، و الفوقيّه مجعوله بجعل الفوق ، ففيه : إنّه ليس كذلک ، لأنّ هناک إراده متعلّقه بالمقدّمه و إراده أُخرى متعلّقه بذى المقدّمه ، فتلک غيريّه و هذه نفسيّه ، و لكلٍّ جعل على حده ، و ليس المقدّمه مجعولهً بجعل عرضى .

فالحق : إنّ المقدّمه قابله لتعلّق الجعل بالجعل البسيط ، فلجريان الأصل فيها مجال ، بالبيان الذى ذكرناه .

و قال آخرون – منهم السيّد البروجردى (۲) – بعدم جريان الأصل ، من جهه أنّ وجوب المقدّمه فى حال وجوب ذيها قهرى ذاتى ، و ما كان كذلک فلا يقبل الجعل ، و ما لا يقبله فلا يجرى فيه الأصل .

قال الأُستاذ

ما المراد من أنّ « وجوب المقدّمه ذاتى و قهرى بالنسبه إلى ذى المقدّمه » ؟

إن كان المراد أنّه إذا تحقّق الوجوب لذى المقدّمه ، ثبت للمقدّمه بصورهٍ قهريّه ، فإنّ هذا يتم فى الإراده دون الوجوب ، إذ الإراده إذا تحقّقت بالنسبه إلى

۱– ۱) كفايه الأُصول : ۱۲۴ – ۱۲۵ .

۲– ۲) نهايه الأُصول : ۱۸۱ .

ذی المقدّمه تتحقّق قهراً بالنسبه إلی مقدّمته ، لکنّ الإراده من الصفات ، و الوجوب من الأفعال ، فتلک الحاله بالنسبه إلی الإراده متصوّره و واقعه ، أمّا الوجوب فیحتاج إلی موجب ، و هو فعل اختیاری للمولی ، یمکن أن یجعله و أن لا یجعله ، بخلاف الإراده .

و أشکل علی الاستصحاب هنا - و اعتمده فی المحاضرات (1) - بأنّه لا أثر له ، بعد استقلال العقل بلزوم الإتیان بالمقدّمه ، فلا معنی لجریانه .

و أجاب المحقّق الأصفهانی : بأنّ اعتبار الأثر للاستصحاب إنّما هو حیث لا یکون المستصحب نفسه حکماً مجعولاً شرعیّاً ، و إلّا فلا حاجه إلی اشتراط الأثر .

قال الأُستاذ : لکنّ أثر جعل الحکم هو تحریک العبد ، فیجعل الوجوب مثلاً لأن یکون داعیاً له للفعل ، و مع وجود الداعی - و هو اللّابدیه العقلیّه - لا یبقی للوجوب داعویّه للعبد من أجل التعبّد ، فإنْ کان للوجوب أثر آخر فهو و إلّا فلا حاجه إلیه .

هذا تمام الکلام فی الاستصحاب .

و أمّا البراءه :

فإنّ العقلیّه غیر جاریه ، لأنّ مجراها هی الشبهات الحکمیّه للتکالیف الإلزامیّه ، و علی القول بوجوب المقدّمه ، فإنّ ترکها لا یستتبع استحقاق العقاب ، فلا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بیان .

و أمّا الشرعیّه ، فإن قلنا : بأنّ وجوب المقدّمه من لوازم الماهیّه ، و هی غیر قابله للجعل ، فلا یجری حدیث الرفع فی المقدّمه ، إذ ما لا یقبل الجعل لا یقبل

۱- ۱) محاضراتٌ فی أُصول الفقه : ۲ / ۲۷۸ .

الرفع .

و إن قلنا : بقابليّته للجعل تبعاً - كما عليه المحقّق الخراسانى - فيقبل الرفع ، إذ لا فرق بين الاستقلاليه و التبعيه هنا .

و على المختار من كون وجوب المقدّمه قابلاً للجعل البسيط الاستقلالى ، فالبراءه جاريه .

هـذا ، و لا تجرى البراءه الشرعيه - على القول بكون وجوب المقدّمه من لوازم وجوب ذيها - من جهةٍ أُخرى أيضاً ، و هى : أنّ لازم هـذا القول أن يكون وضع وجوب المقدّمه بوضع وجوب ذى المقدّمه ، و ما كان وضـعه بوضع غيره فلا يقبل الرفع إلّا برفع ذلـك الغير ، و لـذا قالوا بأن حـديث الرفع لا يرفع الجزئيّه - مثلاً - لكونها مجعولةً بجعل الأمر المتعلّق بالمركّب الـذى هو منشأ انتزاعها ، إذ ليس لها وضع استقلالى ، فلا رفع كذلك .

لكنّ التحقيق أنّه ليس وجوب المقدّمه من لوازم ماهيّه وجوب ذيها ، بل له وجود مستقل .

و أورد فى المحاضرات : بأنّه لا أثر لأصاله البراءه الشرعيّه بعـد حكم العقل بلابـدّيه الإتيان بالمقـدّمه ، لتوقف الواجب النفسى عليها .

فأفاد الأُستاذ : بأنّ هـذا الإشكال يبتنى على عـدم ترتّب ثمرةٍ من الثمرات المـذكوره سابقاً على الإتيان بالمقـدّمه ، لكنّ تصوير الثمره ممكن ، فمثلاً : بناءً على عدم جواز أخذ الأُجره على الواجب الشرعى ، فإنّه إنْ جرت البراءه الشرعيّه عن وجوب المقدّمه سقطت عن الوجوب ، و لا يبقى إشكال فى جواز أخذ الأُجره عليها ... .

هذا تمام الكلام فى مرحله المقتضى لجريان الأصل فى المقام .

ص:١٠٣

و أمّا المانع ، فقد ذکر فی الکفایه : إنّ استصحاب عدم الوجوب الشرعی للمقدّمه یستلزم التفکیک بین المتلازمین فی صوره الشک ، قال رحمه اللّه : « نعم لو کانت الدعوی هی الملازمه المطلقه حتی فی مرتبه الفعلیه لما صح التمسّک بالأصل » (۱) هکذا فی نسخهٍ . و فی أُخری « صحّ التمسّک » و عن بعض تلامذته أنّ « لما صحّ » کانت فی الدّوره السابقه ، و« صحّ » فی الدوره اللّاحقه .

و حاصل الکلام : وجود المانع عن جریان الأصل - بعد تمامیّه المقتضی له - و هو لزوم التفکیک بین الوجوبین .

فأجاب رحمه اللّه عن الإشکال : أمّا بناءً علی کلمه « لما صح » بأنّ الإشکال إنّما یرد لو کانت الملازمه بین الوجوبین ظاهراً و واقعاً ، أمّا لو قلنا بأنّها فی الواقع فقط ، دون مقام جریان الأصل ، فلا ملازمه بین الوجوبین ، إذ للشارع أن یتصرّف فی مرتبه الظاهر و یرخّص بالنسبه إلی المقدّمه بجریان أصاله عدم وجوبها فیها .

و أمّا بناءً علی کلمه « صحّ » فتقریب الإشکال هو : إنّ إجراء البراءه عن وجوب المقدّمه یعنی الشک فی الملازمه و وقوع التفکیک بین المتلازمین احتمالاً ، و هذا محال کالتفکیک بینهما قطعاً .

فأجاب رحمه اللّه - فیما حکاه المحقّق القوچانی - بأنّه فی کلّ موردٍ یوجد دلیلٌ یستلزم الأخذ به محالاً من المحالات ، فإنّ ظهور ذلک الدلیل یکون حجهً علی أنْ لا موضوع لذلک اللازم المحال ... و یؤخذ بالدلیل ... و هذا هو البیان الذی مشوا علیه فی جواب شبهه ابن قبه فی حجیّه خبر الواحد باحتمال لزوم تحلیل الحرام و تحریم الحلال من العمل بخبر الواحد ، و احتمال لزوم اجتماع الضدّین أو النقیضین من جهه تعذّر الجمع بین الحکمین الظاهری و الواقعی .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۶ .

و قد استفاد المحقّق الخراسانی من هذا المطلب لیعطی الجواب عن إشكال لزوم التفكیک فی المقام ، فهو یقول بأنّ عمومات أدلّه الاستصحاب و أدلّه البراءه الشرعیّه حجّه علی عدم الملازمه ، فلا موضوع للّازم المحال و هو التفكیک بین المتلازمین ... .

و الحاصل : إنّ التعبّد بالأدلّه یثبت عدم وجود الملازمه ، فصحّ جریان الأصل و تمّ عدم وجوب المقدّمه .

هذا تمام الكلام فی مقتضی الأصل فی وجوب المقدّمه .

.أدلّه الأقوال فی مقدّمه الواجب

اشاره

قد ذكرنا الأقوال ، و نتعرّض هنا لأدلّتها :

.دلیل القول بالوجوب مطلقاً :

اشاره

و قد استدل للقول بالوجوب مطلقاً بوجوه :

الأوّل

إنّ الإراده التشریعیّه علی وزان الإراده التكوینیّه ، فكما أنّ التكوینیّه إذا تعلّقت بشیء تعلّقت بمقدّمته المتوقّف علیها ، غیر أنّ تلک إراده نفسیّه و هذه غیریّه ، كذلک التشریعیّه ... و إن كان فرق بین الإرادتین من حیث أنّ التكوینیّه متعلّقها فعل النفس ، و التشریعیّه متعلّقها فعل الغیر عن اختیار . و هذا ما اعتمده فی (الكفایه) (۱) .

و هو أقوی الوجوه ، إذ لا ریب فی شیء من مقدّماته . إلّا أنّ تمامیّه هذا الوجه متوقّفه علی معرفه حقیقه الحكم ، لأنّ الدلیل أفاد أنّه إن حصل الشوق الواصل إلی حدّ النصاب بالنسبه إلی المقدّمه تحقّق الوجوب الغیری لها ، فهل هذا

۱- ۱) كفایه الأُصول : ۱۲۶ .

صحیح ؟

قیل : إنّ الحکم فعل اختیاری .

و قیل : إنّه الإنشاء بداعی جعل الداعی .

و قیل : إنّه اعتبار لابدّیه شیء أو حرمان المکلّف من شیء .

و القدر المشترک بین هذه الأقوال هو إنّ الحکم فعل اختیاری .

و فی المقابل قول المحقّق العراقی من أنّ الحکم هو الإراده المبرزه و الکراهه المبرزه .

فعلی القول بأنّه فعل اختیاری ، فلا محاله تکون الإراده التشریعیّه - و هی الشوق البالغ حدّ النصاب - أجنبیّه عن الفعل . أمّا علی القول بأنّه الإراده المبرزه ، فلا تکون الإراده التشریعیّه بلا إبراز حکماً ، اللّهم إلّا أن یبرز الإراده بالنسبه إلی المقدّمه ، کأن یقول : ادخل السوق و اشتر اللّحم .

نعم ، یتم الاستدلال لو قیل بأن حقیقه الحکم نفس الإراده و الکراهه .

الثانی

وقوع الأمر بالمقدّمه فی القضایا التکوینیّه کقوله : ادخل السوق و اشتر اللحم ، و فی القضایا الشرعیّه کما فی الخبر : « اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه ... » (1) و الأصل فی الاستعمال هو الحقیقه ، و الأمر ظاهر فی الوجوب . و هذا الوجوب الثابت للمقدّمه غیری بالاستقراء ، لأنّ الوجوب إمّا إرشادی و إمّا مولوی طریقی و إمّا مولوی نفسی و إمّا غیری . أمّا الإرشادی ، فهو إرشاد إلی حکم العقل فی المورد کما فی «أَطیعُوا اللّهَ وَأَطیعُوا الرَّسُولَ ... » (2)فهنا یوجد الحکم العقلی

۱- ۱) وسائل الشیعه ۳ / ۴۰۵ الباب ۸ من أبواب النجاسات .

۲- ۲) سوره النساء : ۵۹ .

و لا يمكن أن يكون الأمر بالإطاعه حكماً شرعيّاً مولوياً ، فيحمل على الإرشاديه ، لكنْ ليس فى مقامنا حكم من العقل ، فهو لا يقول بلزوم الإتيان بالمقدّمه ، بل يقول بلابدّيته و هو غير اللزوم و الوجوب ، و أيضاً ، ففيما نحن فيه يمكن الحكم المولوى .

و أمّا المولوى الطريقى ، فلا معنى له هنا ، إذ الحكم المولوى الطريقى ما يجعل للتحفّظ على الواقع ، و فيما نحن فيه لا جهل بالواقع حتّى يجعل حكم الوجوب للاحتفاظ عليه .

و أمّا المولوى النفسى ، فالمفروض أنّ بحثنا فى المقدّمه .

فانحصر كون الوجوب هنا غيريّاً ... فيكون الأمر بغسل الثوب واجباً غيريّاً .

و الجواب :

و قد أجاب الأكابر عن هذا الاستدلال : بأنّ هناك شقّاً آخر و هو : الإرشاديّه إلى الشرطيّه ، بأن يكون الأمر بغسل الثوب إرشاداً إلى شرطيّه الطهاره من الخبث فى صحّه الصّلاه .

قال الأُستاذ

و هذا الجواب الذى ارتضاه فى المحاضرات أيضاً (۱) ، إنّما يتمّ فيما إذا كان الشىء شرطاً ، كاشتراط الصّلاه بطهاره اللباس ، و بالطهاره من الحدث كما فى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ... » (۲)، أمّا فى مثل : اذهب إلى السوق و اشتر اللحم ، فليس دخول السّوق شرطاً و لا مقدّمةً لشراء اللحم ، و إنّما هو مقدّمه وجوديّه .

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۲۸۰ .

۲- ۲) سوره المائده : ۶ .

و كذا الحمل على الارشاد إلى المقدميّه ، ففيه : إنّه من الواضح فى مثل :

ادخل السّوق و اشتر اللحم ، كون الدخول مقدمةً للشراء ، و لا حاجه إلى التنبيه و الإرشاد إليه .

(قال) و الذى يمكن أن يقال فى الجواب : إنّ لابدّيه الإتيان بمتعلّق الأمر هى لترتّب ذى المقدّمه عليه ، و هذه الخصوصيّه تمنع من انعقاد الظهور العرفى للأوامر الشرعيّه المتعلّقه بالمقدّمات فى الطلب المولوى .

لا يقال : إنّه بعد ثبوت حكم العقل بلابديّه المقدّمه ، من باب الملازمه العقليه بين المقدمه و ذيها ، يكون المقام من صغريات قاعده الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع ، فيتم الحكم الشرعى ، أعنى وجوب المقدّمه شرعاً .

لأنّ الأصحاب قد نفوا الوجوب الشرعى هنا مع قولهم بقانون الملازمه .

و بيان ذلك بحيث يكون نافعاً فى سائر الموارد هو :

إن العقل ، سواء قلنا بأنه حاكم أو مدرك فقط ، إنما يحرّك المكلّف و يحمله على امتثال حكم المولى حتى يخرج عن عهده التكليف ، فيما إذا لم يكن قبله حكم من الشرع ، لأنّ حكم الشرع السابق على حكم العقل يكون كافياً لداعويّه العبد ، و فى مثل هذه الحاله لا أثر للحكم العقلى ليكون مورداً لقاعده الملازمه ، على أنّه يستلزم التسلسل ، لأنّ الحكم العقلى لو استتبع حكماً شرعيّاً ، كان الحكم الشرعى موضوعاً لوجوب الإطاعه عقلاً ، و وجوب الإطاعه لو استتبع حكماً شرعيّاً ، كان موضوعاً لوجوب الإطاعه كذلك ، و هكذا فيتسلسل . و من هنا قالوا :

الأحكام العقليّه التى هى فى طول الأحكام الشرعيّه ليست مورداً لقاعده كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع .

بل الأحكام العقليّه التى هى مورد القاعده هى الأحكام العقليّه الواقعه فى

سلسله علل الأحكام الشرعيّه ، بمعنى أنّ العقل إذا أدرك المصلحه الملزمه غير المزاحمه بالمفسده ، أو المفسده الملزمه غير المزاحمه بالمصلحه ، فإنّ تلك المصلحه أو المفسده تكون علّهً للوجوب أو الحرمه ، لكون الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح و المفاسد ، فمثل هذه الأحكام تكون مورداً للقاعده .

و الحاصل : إنّ الأحكام العقليّه على قسمين ، فما كان منها فى طول الأحكام الشرعيّه فلا يكون مورداً للقاعده ، و ما كان منها فى سلسله العلل لها فهى مورد للقاعده .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ مورد بحثنا خارج خروجاً موضوعيّاً عن مورد القاعده ، لأنّه ليس فى مقامنا إلّا درك العقل التلازم فى الإراده و الاشتياق بين المقدّمه وذى المقدّمه ، و هذا التلازم أمر تكوينى و ليس وظيفهً للعبد ، فالعقل يرى هذه اللّابدّيه لكن لا بعنوان كونها وظيفهً من وظائف العبوديّه ... .

و تلخّص : عدم تماميّه القول بالوجوب الشرعى للمقدّمه عن طريق قانون الملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع .

الثالث

ما نقله فى الكفايه عن أبى الحسين البصرى (١) و هو أنّه : لو لم تجب المقدّمه لجاز تركها ، و إذا تحقّق الترك ، فلا يخلو حال ذى المقدّمه من أنْ يبقى على وجوبه فيلزم التكليف بما لا ـ يطاق ، أو يخرج عن الوجوب المطلق و يكون مشروطاً بوجود المقدّمه ، و هذا خلف .

أجاب فى الكفايه : بعدم لزوم شىء من المحذورين ، بعد حكم العقل

١- ١) مع اصلاح الاستدلال بأن يكون المراد من « جواز الترك » : عدم المنع لا الاباحه ، و انّ الموجب للتكليف بما لا يطاق هو الترك لا جواز الترك .

بلابدّیه الإتیان بالمقدّمه ، فلو ترک المقدّمه - مع ذلک - لزم سقوط الأمر بذی المقدّمه بالعصیان ، فالأمر غیر باقٍ حتی یلزم التکلیف بما لا یطاق .

و أشکل المحقّق الإیروانی (1) علی الکفایه : بأنّ هذا الجواب یتم علی القول بجواز خلوّ الواقعه عن الحکم الشرعی . و أمّا بناءً علی أنّ لکل واقعه حکماً شرعیاً ، فإنّه إن لم تجب المقدّمه فهی مباحه شرعاً ، و مع الإباحه تکون موضوعاً لحکم العقل بالرخصه ، و إذا جاء الترخیص بالنسبه إلی المقدّمه أمکن ترک ذی المقدّمه أیضاً ، فینقلب وجوبه عن الإطلاق إلی الاشتراط بالإتیان بالمقدّمه .

و هذا هو الخلف .

و الحاصل : إنّ جواب الکفایه عن الاستدلال مبنائی .

و الأُستاذ وافق علی إشکال المحقّق الإیروانی ، لکنّه ذکر أنّ المبنی الصحیح ما ذهب إلیه فی الکفایه ، إذ لا دلیل علی ضروره وجود حکم شرعی فی کلّ واقعه ، بل الحکم العقلی أیضاً وظیفه مخرجه للعبد من الحیره . و بعباره أُخری : لا بدّ من تعیین الوظیفه فی کلّ واقعهٍ سواء کانت من ناحیه العقل أو الشرع .

.دلیل القول بعدم وجوب المقدّمه

و استدلّ للقول بعدم وجوب المقدّمه شرعاً ، باستحاله الوجوب بلا ملاک ، و ملاک جعل الوجوب فی المقدّمه إمّا تحریک العبد نحو العمل ، و إمّا إسناد العمل إلی أمر المولی إن کان العبد متحرّکاً و منبعثاً (2) . و لیس فی وجوب المقدّمه شیء من الملاکین .

أمّا أن یکون لأجل تحریکه ، فقد تقدّم کفایه اللابدّیه العقلیه .

۱- ۱) نهایه النهایه ۱ / ۱۸۳ .

۲- ۲) إن کان العبد منبعثاً و متحرّکاً نحو العمل ، فجعل الوجوب من أجل تحریکه تحصیل للحاصل و هو محال ، بل جعله لأجل إسناد العمل و اضافته إلی المولی لیکون مقرّباً إلیه .

و أمّا أن يكون لأجل الإضافه إلى المولى فيكون مقرّباً ، فإنْ قلنا : بأن المقدّمه معنى حرفى و ليس لها وجود مستقل ، فلا موضوع للوجوب ، و إن قلنا - كما هو الصحيح - بأنّها قابله للنظر الاستقلالى و توجّه الأمر إليها ، فإنّ مقربيّه الإتيان بالمقدّمه حاصله بالإتيان بذى المقدّمه ، لأنّه إنّما يأتى بالمقدّمه بداعى التوصّل إلى ذيها ، فالمقربيّه حاصله و لا أثر لجعل الوجوب للمقدّمه من هذه الجهه .

و مع انتفاء كلٍّ من الملاكين ، يكون جعل الوجوب للمقدّمه لغواً اللّهمّ إلّا أن يقال : بأنّ جعله لها يؤثّر أثر التأكيد ، بأن يأتى بها بداعيين ، أحدهما الوجوب الغيرى و الآخر التوصّل إلى ذى المقدّمه . فلا لغويّه . فيكون وجه عدم الوجوب للمقدّمه حينئذ عدم الدليل على وجوبها لا عدم الملاك و لزوم اللغويّه ، إذ لا دليل شرعى على وجوب المقدّمه ، و قد عرفت أنّ العقل غير كاشف هنا إلّا عن التلازم بين المقدّمه و ذيها فى الشوق و الإراده ، أمّا أن يكشف عن حكم شرعى فلا ...

و قانون الملازمه أيضاً لم يثبت حكماً شرعيّاً للمقدّمه .

فالحقّ : عدم وجوب مقدّمه الواجب شرعاً .

.دليل التفصيل بين المقدّمات السببيّه و غيرها

فإن كانت سبباً فهى واجبه ، و إنْ كانت شرطاً فلا ، و ذلك : لأنّ القدره على المتعلّق شرط ، و المسبّب خارج عن القدره ، فلا يتعلّق التكليف به ، لكنّ السبب المتوقّف عليه مقدور ، فلا بدّ من صرف الأمر المتعلّق بالمسبّب إلى السبب ، وعليه ، فلو أمر بالطّهاره من الحدث ، فإنّه يتوجّه إلى السبب المحصّل لها ، لأنّه المقدور دون نفس الطّهاره .

ص:١١١

أجاب فى الكفايه (۱)

أوّلاً : إن هذا الذى ذكر ليس بدليلٍ على التفصيل ، بل إنّه دليل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب ، فيكون السبب واجباً نفسيّاً . و هذا شيء خارج عن محلّ البحث ، و هو وجوب المقدّمه بالوجوب الغيرى و عدمه .

و ثانياً : إنّ ما ذكر من أنّ المسبّب غير مقدور غير صحيح ، لأنّ الشيء يكون مقدوراً بالقدره على سببه ، و القدره المعتبره فى التكاليف أعم من القدره بالمباشره أو بالتسبيب ، فلو أمر بالإحراق - و هو المسبّب - مع القدره على الإلقاء فى النار كان صحيحاً ، و لا وجه لصرفه إلى الإلقاء ، أى السبب .

و قال الميرزا (۲) :

إن كان وجود العلّه غير وجود المعلول صحّ وجوب العلّه بالوجوب الغيرى ، و إن كانا موجودين بوجودٍ واحدٍ - كالإلقاء و الإحراق ، و الغسل و الطهاره من الخبث و نحوهما - فلا معنى لأنْ يكون وجوب العلّه غيريّاً و المعلول نفسيّاً .

أشكل الأُستاذ

أوّلاً : بأنّه لا يعقل وجود العلّه و المعلول بوجودٍ واحدٍ ، إذ العلّه و المعلول متقابلان ، العلّه مؤثره و المعلول أثر ، و المتقابلان لا يوجدان بوجود واحدٍ .

و ثانياً : ما ذكره من تعدّد الوجود فى الإلقاء و الاحتراق غير صحيح ، لأنّ الإلقاء لا ينفك عن الإحراق ، لكنّ عدم الانفكاك أمرٌ و وجودهما بوجودٍ واحدٍ أمر آخر .

.دليل التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره

فإنْ كانت المقدّمه شرطاً شرعيّاً كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه فهى واجبه ،

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۲۸ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۱ / ۲۵۳ .

و إنْ كانت شرطاً غير شرعى كنصب السلّم للصعود إلى السطح الواجب فلا ، و هو قول ابن الحاجب فى (المختصر) و شارحه العضدى (١) ، فهو :

أنّه لو لا وجوب الشرط الشرعى شرعاً لما كان شرطاً ، حيث إنّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادةً .

و الحاصل : إنّ المقدّمه إن كانت عقليّه كطىّ الطريق للحج أو عاديّه كنصب السلّم للصعود ، فلاـ حاجه إلى جعل الوجوب الشرعى ، لأنّ جعله إنّما هو بداعى بعث المكلّف ، و المفروض انبعاثه عقلاًـ أو عادةً نحو المتعلّق ، و أمّا إن كانت المقدّميّه شرعيّه ، فإنّ العقل لا يدرك لابديّتها ، كلابدّيه الوضوء للصّلاه ، و هذا معنى قوله : لو لا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً .

جواب المحقّق الخراسانى

و أجاب المحقّق الخراسانى (٢) : أوّلاً : إنّ الشرط مطلقاً – شرعيّاً كان أو عقليّاً أو عاديّاً – هو ما ينتفى المشروط بانتفائه ، وعليه ، فالشروط الشرعيّه ترجع إلى العقليّه .

قال الأُستاذ

و فيه : إنّه فرقٌ بين الشروط الشرعيّه و غيرها ، لأنّ غير الشرعيّه واضحه لدى العقل ، بخلاف الشرعيّه ، إذ العقل لا يدرك لابدّيتها إلّا بعد وجوبها شرعاً ، كما تقدّم .

و أجاب ثانياً : بأنّه لا يتعلّق الأمر الغيرى إلّا بما هو مقدّمه ، فلا بدّ من إثبات مقدميّه المقدّمه قبل تعلّق الأمر فلو كانت مقدميّته متوقّفه على تعلّق الأمر بها لزم الدور .

ص:١١٣

١- ١) شرح المختصر ١ / ٢۴۴ .

٢- ٢) كفايه الأُصول : ١٢٨ .

قال الأستاذ

و يمكن الجواب : بأنّ الوضوء كما هو شرط و قيد للصّلاه بما هی واجبه ، كذلک هو قيد للصّلاه بما هی قربان كلّ تقی – مثلاً – فله دخلٌ فی وجوبها و فی الغرض منها ، لكنّ دخله فی الغرض منها غير موقوف علی وجوبه الغيری ، بل الوجوب الغيری موقوف علی ذلک ، إذ لو لم يكن الوضوء قيداً للغرض من الصّلاه لم يتعلّق به الوجوب الغيری . وعليه ، فقد أصبح الوجوب الغيری للوضوء موقوفاً علی دخله فی الغرض من الصّلاه ، و ليس دخله فيه موقوفاً علی وجوبه الغيری .

نعم ، مقدميّه الوضوء للصّلاه – من حيث أنّها واجبه – موقوفه علی الوجوب الغيری . و الحاصل : إنّه قد وقع الخلط بين مقدميّه الوضوء للواجب و مقدميّته للغرض من الواجب .

و علی الجمله : فإن كون الوضوء شرطاً و قيداً للواجب موقوف علی مصحّح انتزاع هذه الشرطيّه و هو الوجوب الغيری ، لكنّ الوجوب الغيری موقوف علی شرطيّته للقربانيّه و غيرها من الأغراض ، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه ، فلا دور .

الحق فی الجواب

ما ذكره المحقّق الخراسانی بالتالی ، من أنّ المصحّح لاتّصاف المقدّمه الشرعيّه بالمقدميّه هو : الأمر النفسی المتعلّق بذی المقدّمه مقيّداً بالمقدّمه ، كقوله :

صلّ مع الطّهاره ، فإنّ مثل هذا الخطاب يكون منشأً لانتزاع المقدميّه و الشرطيّه للوضوء بالنسبه إلی الصّلاه ، فلا يكون واجباً غيريّاً شرعاً .

هذا تمام الكلام فی مقدمه الواجب .

ص:۱۱۴

ثمره القول بوجوب المقدّمه

ذكر فى الكفايه و غيرها (١) ثمرات للبحث عن وجوب المقدّمه :

(منها) إنّ نتيجه البحث عن ثبوت الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدّماته هى الوجوب الشرعى للمقدّمه بناءً على ثبوتها ، قال المحقّق الخراسانى رحمه اللّه : لو قيل بالملازمه فى المسأله فإنّه بضميمه مقدّمه كون شىء مقدّمةً لواجب يستنتج أنّه واجب .

يعنى : إذا علمنا مثلاً : أنّ الوضوء مقدّمه لواجبٍ ، فجعلنا ذلك مقدّمةً للكبرى الأُصوليّه بأنّ : كلّ ما هو مقدّمه لواجب فإنّه يلزم وجوب المقدّمه من وجوب ذى المقدّمه ، و يستنتج من هذا القياس وجوب الوضوء ، أمّا بناءً على عدم ثبوت الكبرى الأُصوليّه المذكوره ، فلا تتم هذه النتيجه و يبقى اللّابدّيه العقليّه .

و فى المحاضرات : إنّ ما ذكر لا يصلح لأن يكون ثمرةً فقهيه للمسأله الأُصوليّه ، لعدم ترتّب أثر عملى بعد حكم العقل بلابدّيه الإتيان بالمقدّمه .

فأجاب الأُستاذ : بأنّه يكفى لتحقّق الثمره الفقهيّه جواز فتوى الفقيه بوجوب الوضوء فى المثال ، فكان للقياس المزبور هذا الأثر الفقهى العملى لبعض المكلّفين و هم الفقهاء .

(و منها) إنّ المقدّمه إذا كانت عبادةً ، فعلى القول بوجوبها فإنّه يؤتى بها بقصد التقرّب ، و إلّا فلا كما هو واضح .

ص:١١٥

١- ١) كفايه الأُصول : ١٢٣ ، محاضرات فى أُصول الفقه ٢ / ٢٦۶ .

و فی المحاضرات : إنّ عبادیّه المقدّمه لا تتوقّف علی وجوبها ، فإنّ منشأ العبادیّه لها أحد أمرین ، إمّا الإتیان بها بقصد التوصّل إلی الواجب النفسی و امتثال الأمر المتعلّق به ، و إمّا الإتیان بها بداعی الأمر النفسی المتعلّق بها کما فی الطهارات الثلاث ، فالوجوب الغیری لا یکون منشأ لعبادیّتها أصلاً .

فأجاب الأُستاذ : بأنه اشکال مبنائی ، و لا یعتبر فی الثمره أن تکون مترتّبهً علی جمیع المبانی ، فعلی القول بأنّ العمل بداعی الأمر الغیری غیر مقرّب بل العبادیّه إنّما تحصل بأحد الأمرین المذکورین ، فلا ثمره . أمّا علی القول بأنّ الإتیان به مضافاً إلی المولی کافٍ للعبادیّه و المقربیّه ، فإنّ الإتیان به بداعی الأمر الغیری یکون مقرّباً و تترتّب الثمره .

(و منها) إنه إنْ کانت المقدّمه واجبهً بالوجوب الشرعی ، کانت موضوعاً للبحث عن أخذ الأُجره علی الواجبات ، و إلّا فلا مانع من ذلک .

قال فی المحاضرات : و فیه أوّلاً : إنّ الوجوب - بما هو وجوب - لا یکون مانعاً من أخذ الأُجره علی الواجب ، إلّا إذا قام دلیل علی لزوم الإتیان به مجّاناً کدفن المیّت ، و إذ لا دلیل علی لزوم الإتیان بالمقدّمه مجّاناً ، فلا مانع من أخذ الأُجره علیها و إنْ قلنا بوجوبها . و ثانیاً : إنّه لا ملازمه بین وجوب شیء و عدم جواز أخذ الأُجره علیه ، بل النسبه بینهما عموم من وجه ، فقد یکون العمل واجباً و أخذ الأُجره علیه جائز کما لو کان واجباً توصلیاً ، و قد یکون غیر واجب و لا یجوز أخذ الأُجره علیه کالأذان ، فإنْ کان واجباً عبادیاً حرم أخذ الأُجره علیه علی القول بالحرمه ... إذن ، لا بدّ من التفصیل فی هذه الثمره .

قال الأُستاذ : إنّه یکفی ترتّب الثمره علی بعض الأقوال فی المسأله ، فعلی القول بأنّ کل واجب فهو للّه ، و ما کان للّه فلا تؤخذ الأُجره علیه - لأن وجوب

العمل على العبد منافٍ لملكيّه العبد لعمله – فالثمره مترتّبه .

(و منها) برّ النـذر بالإتيان بالمقدّمه على القول بوجوبها لو نذر الإتيان بفعل واجب ، و عدم حصول البرّ بذلك على القول بعدم وجوبها .

و قـد أشـكل فى الكفايه و المحاضـرات و غيرهما على هذه الثمره : بأنّ الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر ، فإن كان قاصداً من لفظ « الواجب » خصوص الواجب النفسـى ، لم يكف الإتيان بالمقـدّمه ، لأن وجوبها غيرى على القول بوجوبها ، و إن كان قاصـداً منه مـا يلزم الإتيـان به و لو بحكم العقل ، وجب الإتيان بالمقـدّمه ، حتّى على القول بعـدم وجوبها شـرعاً . نعم لو قصـد من الوجوب الأعم من النفسى و الغيرى ، حصل البرّ بإتيان المقدّمه على القول بوجوبها دون القول بعدم وجوبها .

(و منها) إنّه بناءً على وجوب المقدّمه شـرعاً ، فقد يكون لواجب نفسى مقدّمات كثيره ، و حينئذٍ ، فلو ترك الواجب النفسى مع مقـدّماته حكم بفسـقه ، أمّا بناءً على عـدم وجوبها فلا ، لأنّه لم يفوّت إلّا واجباً واحـداً و هو النفسـى ذو المقـدّمه ، و لا يصـدق عنوان الإصرار على المعصيه بذلك إلّا إذا كان ترك ذى المقدّمه كبيرةً من الكبائر .

و أشـكل فى المحاضـرات بما حاصـله : ترتّب الثمره على بعض المبانى فى معنى « العداله » و فى معنى « الإصرار على الصغيره » على مسلك التفصيل بين الصغيره و الكبيره .

قال : و لو تنزّلنا عن جميع ذلك ، فإنّه لا معصـيه فى ترك المقدّمه بما هى مقدّمه حتى على القول بوجوبها كى يحصل الإصرار على المعصيه ، لأنّ ما يحقّق عنوان المعصيه هو مخالفه الأمر النفسى ، و أمّا مخالفه الأمر الغيرى فلا تحقّق بها المعصيه .

و قد أورد علیه الأستاذ :

أوّلاً : بکفایه ترتّب الثمره علی بعض المبانی ، کما تقدّم .

و ثانیاً : إن عنوان « المعصیه » یتحقّق بمخالفه الأمر ، سواء کان نفسیّاً أو غیریّاً ... .

و ثالثاً : إن قیل إنّ عنوان « الإصرار » علی المعصیه یتحقّق بکثره المخالفه کما یتحقّق بتکرّر المخالفه للحکم الواحد ، فإنّه یتحقّق فیما نحن فیه بترک جمیع المقدّمات .

(و منها) إنّ المقدّمه إن کانت محرّمه ، فعلی القول بوجوب المقدّمه شرعاً یلزم اجتماع الأمر و النهی فیها ، و علی القول بعدم وجوبها فلا یلزم .

أجاب فی الکفایه

أوّلاً - : إنّ المقدّمه المحرّمه علی قسمین ، منحصره و غیر منحصره ، فإن کانت منحصرهً فلا یلزم الاجتماع ، بل یترجّح أحد الأمرین - الوجوب و الحرمه - علی الآخر . و إن کانت غیر منحصره ، فإنّ مصب الوجوب - علی القول به فی بحث مقدّمه الواجب - هو المقدّمه المباحه ، لأنّ الحاکم بوجوب المقدّمه هو العقل ، عن طریق الملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب المقدّمه ، و هو لا یری الملازمه إلّا بین الواجب و مقدّمته المباحه ، فلا تکون المحرّمه محلّ الاجتماع .

فأشکل فی المحاضرات فی صوره عدم الانحصار : بعدم الدلیل علی اعتبار إباحه المقدّمه ، لأنّ الملاک فی المقدّمیه توقف ذی المقدّمه الواجب علی المقدّمه ، و کما أنّ المقدّمه المباحه واجده لهذا الملاک فکذلک المقدّمه المحرمه ، و مجرّد انطباق عنوان المحرّم علیها لا یخرجها عن واجدیّتها للملاک ... فتکون

محلّاً للاجتماع .

و أجاب الأُستاذ دام ظلّه : بأنّ وجوب المقدّمه شرعاً - على القول به - إنّما اكتشف عن طريق حكم العقل بالملازمه بين وجوب ذى المقدّمه شرعاً و وجوب المقدّمه ، فالعقل لا يرى انفكاكاً بين مطلوبيّه ذى المقدّمه و مطلوبيّه المقدّمه ، لكنّ هذه المطلوبيّه من أوّل الأمر إنّما تكون بين ذى المقدّمه و مقدّمته المباحه لا مقدّمته المبغوضه للمولى ، فهو لا يرى الملازمه إذا كانت مبغوضه له ، وعليه ، فإنّ الوجوب يتوجّه إلى المقدّمه المباحه ، فلا يلزم الاجتماع .

و ثانياً : إنّه ليس المورد من قبيل اجتماع الأمر و النهى ، بل من قبيل النهى عن العباده ، لأنّ موضوع الوجوب هو « ذات المقدّمه » كالوضوء ، و موضوع الحرمه هو « الغصب » ، فتعلّق الأمر و النهى بما هو مصداق فعلاً للمقدّمه ، فيكون من مسائل النهى عن العباده .

و الجواب : صحيح أنّ عنوان « المقدّمه » خارج عن متعلّق الأمر ، إلّا أنّ الأمر قد تعلّق بطبيعى الوضوء الجامع بين الفردين الحلال و الحرام ، و النهى قد تعلّق بخصوص الفرد المغصوب ، فكان متعلّق الأمر غير متعلّق النهى ، ثمّ انطبقا على هذا الوضوء الغصبى فكان مجمعاً لهما .

و ثالثاً : إنّ الغرض من المقدّمه هو التوصّل بها إلى ذى المقدّمه الواجب بالوجوب النفسى ، و هى لا تخلو إمّا أن تكون توصليّه أو تعبديّه ، فإن كانت توصليّه فهى توصل إلى ذى المقدّمه و إن كانت محرّمهً ، كالحج على الدابّه المغصوبه ، و إن كانت تعبديّه - كالوضوء مثلاً - وقع البحث فى جواز اجتماع الأمر و النهى و عدم جوازه ، فإنْ قلنا بالجواز صحّت العباده سواء قلنا بوجوب المقدّمه أم لم نقل ، و إن قلنا بالعدم و تقديم جانب النهى بطلت سواء قلنا بوجوب المقدّمه

أم لم نقل ، فلا ثمره للبحث .

و فيه :

إنّه بناءً على عدم الفرق فی المقربیّه بین الواجب النفسی و الواجب الغیری ، فإنّ المقدّمه إن کانت تعبّدیه فإنّه یعتبر فیها قصد القربه ، فإنْ اتّفق کونها محرمةً کالوضوء الغصبی امتنع التقرّب بها إلّا علی القول بوجوب المقدّمه ، بناءً علی جواز اجتماع الأمر و النهی ، فالثمره مترتبه .

ص:۱۲۰

تتمّه

مقدّمه المستحب

قال المحقّق الخراسانی :

مقدّمه المستحب کمقدّمه الواجب فتکون مستحبهً لو قیل بالملازمه .

أقول :

إنّه بناءً علی الملازمه بین المقدّمه و ذیها ، لا یری العقل فرقاً بین الطلب الإلزامی و الطلب غیر الإلزامی ، فبمجرّد وجود المقدمیّه و توقّف ذی المقدّمه علیها ، یکون مقدّمه المستحب مستحبّاً ، کما یکون مقدّمه الواجب واجباً .

مقدّمه الحرام و المکروه

قال المحقّق الخراسانی :

و أمّا مقدّمه الحرام و المکروه ، فلا تکاد تتّصف بالحرمه أو الکراهه ، إذ منها ما یتمکّن معه من ترک الحرام أو المکروه اختیاراً ... (۱) .

أقول :

حاصل کلامه قدّس سرّه هو التفصیل ، لأنّ المقدّمه علی قسمین :

أحدهما : المقدّمه التی یتمکّن المکلّف مع فعلها من ترک الحرام أو المکروه ، لعدم کونها علّهً تامّهً و لا جزءاً أخیراً للعلّه التامّه .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۸ .

الثانی : المقدّمه التی لا یتمکّن المکلّف معها من ذلک ، لکونها علّهً تامّه أو جزءاً أخیراً لها .

ففی القسم الأول لا تکون المقدّمه حراماً أو مکروهاً ، إذ مع الفرض المذکور لا وجه لذلک ، لعدم کونها واجدهً لملاک المقدّمیّه و هو التوقّف ، بل یکون إتیانه لذی المقدّمه المحرَّم مستنداً إلی سوء اختیاره ، بخلاف القسم الثانی .

و بعباره أُخری : إنّه فی کلّ موردٍ تتوسّط الإراده بین المقدّمه و ذیها ، فلا تترشّح الحرمه أو الکراهه إلی المقدّمه ، و فی کلّ موردٍ لا توسط للإراده بینهما ، کما فی الأفعال التولیدیّه ، حیث النسبه بین المقدّمه و ذیها نسبه العلّه التامّه و المعلول ، فالمقدّمه تکون محرّمه أو مکروههً کذلک .

و قال المحقّق النائینی (۱)

بأنّ المکلّف تارهً : عنده صارف یصرفه عن ارتکاب الحرام و أُخری :

لا صارف عنده . فإنْ کان عنده صارف عن الحرام ، فلا تتّصف المقدّمه بالحرمه ، لعدم ترتّب أثر علیها .

و أمّا إن لم یکن عنده صارف فهنا صور :

(الصوره الأُولی) : أن یتعدّد المقدّمه و ذو المقدّمه عنواناً و یتّحدا وجوداً ، کصبّ الماء للوضوء حالکون الماء مغصوباً ، فقد تحقّق عنوانان أحدهما : صبّ الماء و حکمه الوجوب و الآخر : الغصب و حکمه الحرمه ، لکنّهما متّحدان وجوداً ، فالمورد من صغریات اجتماع الأمر و النهی ، و تکون المقدّمه محرّمهً بالحرمه النفسیّه - لا الغیریّه - لأنّ النهی حینئذٍ یتوجّه إلی نفس الفعل التولیدی .

(الصوره الثانیه) أن یتعدّد المقدّمه و ذو المقدّمه عنواناً و وجوداً :

۱- ۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۶۱ .

فإنْ كانت النسبه بين المقدّمه و ذيها نسبه العلّه التامّه إلى المعلول و لا توسّط للإراده ، فالمقدّمه محرّمه حرمةً نفسيّه – مع كونها مقدّمه – لأنّها هى متعلّق القدره و الاختيار من المكلّف ، و أمّا ذو المقدّمه فلا قدره على تركه فلا تتعلّق به حرمه .

و إنْ لم تكن النسبه بينهما كذلك ، فهنا صورتان :

۱ – أن يأتى بالمقدّمه بقصد التوصّل بها إلى الحرام ، فيكون القول بحرمتها مبتيّاً على القول بحرمه التجرّى ، فعلى القول بذلك تكون المقدّمه محرّمةً بالحرمه النفسيّه ، و إلّا فهى حرام بالحرمه الغيريّه .

۲ – أن يأتى بها لا بقصد ذلك ، فلا تكون صغرى للتجرّى ، و لا وجه للحرمه حينئذٍ ، لبقاء الاختيار و القدره على ترك الحرام كما هو المفروض .

تحقيق الأُستاذ فى هذا المقام

فقال الأُستاذ دام بقاه : إنّ مقتضى القاعده – قبل كلّ شىء – تعيين المبنى فى حقيقه النهى ، و أنّه هل طلب الترك أو أنّه الزجر عن الفعل ؟

فعلى القول بوحده الحقيقه فى الأمر و النهى ، و أن كليهما طلب ، غير أنّ الأوّل طلب للفعل و الثانى طلب للترك – كما هو مختار صاحب الكفايه – يتم التفصيل الذى ذهب إليه ، لأنّ ما ليس علّةً تامّةً و لا جزءاً أخيراً لها لا يتعلّق به طلب الترك ، فلا يكون محرّماً بالحرمه الغيريّه ، لأنّه غير واجد للملاك و هو المقدميه و التوقّف ، لأنّ ما له دخل فى ترك الحرام هو الجزء الأخير من العلّه التامّه ، أمّا غيره من الأجزاء فلا دخل له فى تحقّق الحرام .

و بهذا البيان يظهر الفرق بين مقدّمه الواجب و مقدّمه الحرام – مع كون كليهما طلباً على المبنى – فإن مقدّمات الواجب كلّ واحده منها دخيل فى تحقّق الواجب ، فكلّ خطوه خطوه من طى الطريق للحج واجب ، بخلاف مقدّمات الحرام إذ الدخيل ليس إلّا الجزء الأخير .

و هنا يواجه المحقّق الخراسانى مشكلةً يتعرّض لها بعنوان « إن قلت » و حاصلها : إنّ الإراده علّه تامّه للحرام ، فلا بدّ و أن تكون منهيّةً عنها فهى محرمه . ثمّ يجيب بأنّ الإراده غير إراديه ، فلا يتعلّق بها التكليف لا النفسى و لا الغيرى ، و إلّا لتسلسل .

فهذا توضيح مختار الكفايه .

فأشكل عليه الأُستاذ بإشكالين :

أحدهما : إنّ حقيقه النهى هو الزجر و ليس طلب الترك .

و الثانى : إنّ الإراده يتعلّق بها التكليف ، لكون أفعالنا اختياريّةً بالعرض .

أقول :

لكنّهما اشكالان مبنائيّان كما لا يخفى .

هذا بالنسبه إلى كلام المحقّق الخراسانى .

و أمّا بالنسبه إلى كلام الميرزا ، فقد أفاد الأُستاذ :

أمّا ما ذكره فى الصّوره الأُولى - و هى ما إذا كان للمكلّف صارف عن الحرام - ففيه نظر ، لأنّ مقتضى قانون الملازمه - بناءً على القول به - هو الحكم بحرمه المقدّمه الموقوف عليها فعل الحرام حرمةً غيريّه ، سواء وجد الصّارف عن الحرام أو لا .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الثانيه - من سرايه الحرمه إلى متعلّق الأمر فيما إذا كان العنوانان موجودين بوجودٍ واحد - فتامٌ من حيث الكبرى ، إلّا أنّ المورد ليس من صغرياتها ، لأنّ إجراء الماء على اليد غير متّحد وجوداً مع جريانه على الأرض المغصوبه ، بل الجريان عليها أثر لإراقه الماء على اليد بعنوان الغسل .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الثالثه - من عدم سرايه الحرمه من ذى المقدّمه إلى المقدّمه ، لكون ذى المقدّمه خارجاً عن القدره فى حال عدم توسط الإراده بينهما -

ففيه : بعد غضّ النظر عن اختلاف كلماته فى هذا المورد ، إنّ القدره على المسبّب موجوده ، لوجود القدره على سببها الذى هو مقدّمه وجوديّه لذى المقدّمه ، و حينئذٍ ، فالذى يحرم بالحرمه النفسيّه هو ذو المقدّمه ، أمّا المقدّمه فلا مفسده ذاتيه لها و إنْ كانت جزءاً أخيراً للعلّه التامّه ، فتكون محرّمةً حرمه غيريّه .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الرابعه – و هى المورد الذى لا تكون المقدّمه فيه علّةً تامّةً ، و قد أتى بها بقصد التوصّل إلى الحرام فهى على القول بحرمه التجرّى حرام نفسى ، و على القول بعدم حرمته فهى حرامٌ حرمةً غيريه – ففيه :

أمّا التجرّى ، فلا حرمه شرعيّه له ، و إنّما يستتبع استحقاق العقاب بمناط أنّه خروج على المولى . و أمّا القول بالحرمه الغيريّه بناءً على عدم حرمه التجرّى ، فالمفروض هنا هو القدره على ترك الحرام مع الإتيان بالمقدّمه ، فلا يتحقّق مناط الحرمه الغيريّه و هو التوقّف أو المقدميّه .

و أمّا ما ذكره فى الصّوره الخامسه – من عدم حرمه المقدّمه ، إنْ لم تكن علةً تامةً و لم يؤت بها بقصد التوصّل للحرام – فتام بلا كلام .

فالحق فى المسأله

هو التفصيل بين مقدّمه الواجب – بناءً على القول بوجوبها – و مقدّمه الحرام ، فإن مقدّمات الواجب تتّصف كلّها بالوجوب ، لواجديه كلّ واحده منها لملاك الوجوب الغيرى ، و هو توقف ذى المقدّمه عليها ، بخلاف مقدّمه الحرام ، فإنّ ذا المقدّمه إنّما يتحقّق بتحقّق المقدّمه الأخيره ، و أمّا غيرها من المقدّمات فلا أثر لها ، لأنّ ملاك المقدميه غير متوفّر إلّا فى الأخيره ، فتكون هى وحدها المحرّمه بالحرمه الغيريّه ، بناءً على ثبوت الملازمه .

هذا تمام الكلام فى مبحث المقدّمه بجميع أقسامها .

و يقع الكلام فى مبحث الضد .

مبحثُ الضدّ

اشاره

ص:۱۲۷

.مقدّمه فی بیان المراد من ألفاظ العنوان

اشاره

إنّ عنوان البحث هو : الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضدّه أو لا ؟

فی هذا العنوان ألفاظ ، فما المراد منها :

(الأمر) لیس المراد به مادّه الأمر و لا صیغته ، بل المراد هو الطلب المبرز ، بأیّ مبرز لفظی أو فعلی کالتحریک عملاً ، أو الإشاره بالید و غیرها ... .

فهذا هو المراد ، لأنّه إنْ أرید خصوص مادّه الأمر أو صیغته ، کان البحث لفظیّاً ، و تکون دلاله الأمر علی النهی لفظیّه ، مطابقیه أو تضمّنیّه أو التزامیّه ، و لکنّ البحث أعم ، و یدخل فیه الدلاله العقلیّه أیضاً ، فیکون المراد من الأمر هو الأعمّ من الطلب اللّفظی و غیره .

و (الاقتضاء) لفظی تارهً و عقلی أُخری ، و العقلی ینشأ تارهً : من مقدمیّه ترک أحد الضدّین لوجود الآخر ، و أُخری : من الملازمه بین وجود أحدهما و عدم الآخر ... و الاقتضاء اللفظی هو الدلاله اللفظیّه بأقسامها الثلاثه .

و المراد من الاقتضاء هو الأعمّ من اللفظی و العقلی بأقسامهما .

و سیأتی توضیحٌ لهذا قریباً .

و (النهی) ما یقابل الأمر ، فإذا کان المراد من الأمر هو الطلب المبرز الأعمّ من اللفظی و غیره ، فکذلک النّهی یکون أعم ، سواء کان حقیقته طلب الترک أو

الزجر عن الفعل .

و (الضد) اصطلاحان ، فلسفى و أُصولى ، أمّا فى الفلسفه ، فالمراد منه الأمران الوجوديان اللذان لا يقبلان الاجتماع ، فبينهما تقابل التضاد . توضيحه : كلّ شيئين إن اشتركا فى النوع القريب فهما متماثلان ، و إلّا فإنْ لم يكونا آبيين عن الاجتماع فى الوجود فهما متخالفان ، و إنْ أبيا فهما متقابلان ، فإنْ كانا وجوديين فهما ضدّان ، و إنْ كان أحدهما وجوديّاً و الآخر عدميّاً فهما متناقضان . و الحاصل :

إنْ كان المتقابلان وجوديين و لا تلازم بينهما فى التصوّر ، فهما ضدّان فلسفةً .

و أمّا فى الاصطلاح الأُصولى ، فلا يشترط أن يكونا وجوديين ، و لذا يقسّم الضدّ إلى الخاص و العام و هو عباره عن الترک .

فالمراد من « الضد » هنا هو المصطلح الأُصولى كما عرفت .

بقى أن نوضّح المراد من « الاقتضاء » بالنظر إلى المراد من « الضد » :

و ذلک لأنّ ما تقدّم من أعميّه الاقتضاء من اللفظى و العقلى ، إنّما هو فيما إذا كان الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن الضدّ العام ، فإنّه فى هذه الحاله يعقل أن يكون الاقتضاء لفظيّاً ، فقيل : بأنّ الأمر بالشىء يدلّ بالمطابقه على النهى عن تركه ، و قيل :

بالتضمّن ، و قيل : بالالتزام من جهه الملازمه بينهما باللزوم البيّن بالمعنى الأخص - أىْ صوره عدم انفكاک تصوّر الملزوم عن تصوّر الملازم - فإنّه متى كان اللزوم كذلک فالدلاله التزاميّه لفظيّه .

أمّا إذا كان الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضدّه الخاص ، فلا وجه للدلاله اللفظيّه بل هى عقليّه ، لأنّ القول بأنّ الأمر بالشىء يدلّ على النهى عن ضدّه بالدلاله المطابقيّه أو التضمّنيّه أو الالتزاميّه ، مبنى على أنّ الأمر عباره عن طلب الشىء مع المنع عن تركه ، و من الواضح أنّ الترک ضدّ عام ، لكنّ الأمر بالإزاله ليس

دالّاً علی النهی عن الصّلاه – التی هی ضدّها الخاص – بإحدی الدلالات المذکوره ، إذ لیس الأمر بالإزاله عین النهی عن الصّلاه ، و لا ـ أنّ النهی عن الصّلاه جزء للأمر بالإزاله ، و لا ـ أن بینهما – أی مطلوبیّه الازاله و مبغوضیّه الصّلاه – اللزوم البیّن بالمعنی الأخص ، لوضوح انفکاک تصوّر الصّلاه عن تصوّر الإزاله .

و تلخّص ، أن لا مجال لشیء من الدلالات اللفظیّه فی الضدّ الخاص .

فقد یقال باقتضاء الأمر بالشیء علی النهی عن ضدّه الخاص اقتضاء عقلیّاً ، عن طریق کون ترک الضدّ الخاص مقدّمهً لوجود المأمور به ، بأن یکون وجود الإزاله موقوفاً علی عدم الصّلاه ، بناءً علی وجوب مقدّمه الواجب ، بمعنی : أنّ الشارع لمّا أمر بإزاله النجاسه عن المسجد ، فإن أمره بذلک یقتضی وجوب عدم الصّلاه ، و وجوب عدم الصّلاه یقتضی النهی عنها .

فهذا طریقٌ لاقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضدّه الخاص عقلاً .

و طریق آخر هو : دعوی الملازمه بین وجود الإزاله و عدم الصّلاه ، ببیان : أنّه إذا وجبت الإزاله کان عدم الصّلاه ملازماً لوجود الإزاله ، و لمّا کان المتلازمان متّفقین حکماً کان عدم الصّلاه واجباً .

و تفصیل الکلام فی مقامین :

الأوّل: فی اقتضاء الأمر للنّهی عن الضد الخاص

۱. – عن طریق المقدمیّه

اشاره

و البحث الآن فی الطریق الأوّل ... و فیه أقوال خمسه :

۱ – المقدمیّه مطلقاً ، أی: أنّ وجود أحد الضدّین مقدّمه لعدم الآخر ، و عدمه

ص:۱۳۱

مقدّمه لوجوده .

۲ – عدم المقدميّه مطلقاً ، فليس وجود أحدهما مقدّمه لعدم الآخر و لا عدمه مقدّمه لوجوده .

۳ – وجود أحدهما مقدّمه لعدم الآخر .

۴ – عدم الضدّ مقدّمه لوجود الآخر .

۵ – العدم مقدّمه دون الوجود ، فلا مقدميّه للوجود ، إلّا أنّ الضدّ إن كان موجوداً فهو مقدّمه ، و إن كان معدوماً فليس بمقدّمه .

و المهم من هذه الأقوال ثلاثه :

الأول : قول المشهور بمقدميّه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر .

و الثانى : قول المتأخّرين بعدم المقدميّه مطلقاً .

و الثالث : تفصيل المحقّق الخونسارى بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم .

دليل قول المشهور

إنّ الإزاله و الصّلاه ضدّان متمانعان فى الوجود .

و العلّه التامّه مركّبه من وجود المقتضى و وجود الشرط و عدم المانع .

فكان عدم الصّلاه – المانع – مقدمهً لوجود الإزاله .

أجاب فى الكفايه

و أجاب المحقّق الخراسانى (۱) : بأنّ بين الضـدّين معانـده تامّه ، لكنْ بين الضـدّ و عدم الضدّ الآخر كمال الملاءمه ، فالسواد و البياض متنافران ، لكنْ بين البياض و عدم السواد تلاءم ، وعليه ، فكما أنّ الضدّين فى مرتبهٍ واحده ، كذلك

۱– ۱) كفايه الأُصول : ۱۲۹ .

وجود أحدهما و عدم الآخر فى مرتبهٍ واحده ، و إذا ثبت الاتحاد فى المرتبه ، انتفى تقدّم أحدهما على الآخر ، و الحال أنّ المقدّميّه لا تكون إلّا مع الاختلاف فى المرتبه .

و فيه : إنّه قد يكون بين الشىء و الآخر كمال الملاءمه و لا اتّحاد فى المرتبه ، كما بين العلّه و المعلول ، فإن بين وجودهما كمال الملاءمه و هما مختلفان فى المرتبه .

و الحاصل : إنّ مجرّد الملاءمه بين وجود الضد و عدم الضدّ الآخر لا يوجب اتّحاد المرتبه حتى تنتفى المقدميّه .

ثمّ قال :

فكما أنّ المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر ، كذلك فى المتضادّين .

أقول :

يحتمل أن يكون تكميلاً للوجه المذكور : بأنّه كما أنّ عدم السواد - المنافى للسّواد - فى مرتبهٍ واحده معه ، كذلك السواد و البياض .

أو يكون كما هو ظاهر السيد الأُستاذ (۱) برهاناً آخر على عدم التمانع ، بأنْ يكون جواباً نقضيّاً ، من حيث أنّ المعانده بين الضدّين ليست بأكثر من المعانده بين النقيضين ، فكما لا يعقل أن يكون الوجود مقدّمهً للعدم - مع كمال المنافره بينهما - كذلك السواد و البياض . فلو كان مجرّد المنافره موجباً لمقدميّه أحد الشيئين للآخر ، كان وجود الشىء مقدمهً لعدم الشىء الآخر . و على الجمله : إنّه لو كان ملاك المقدميّه كمال المنافره ، فإنّ وجوده فى المتناقضين أقوى منه فى

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۳۴۱ .

الضدّين ، و الحال أنّ المقدميّه بين المتناقضين مستحيله .

ثمّ قال :

كيف ؟ و لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه – توقّف الشيء على عدم مانعه – لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه ، بداهه ثبوت المانعيّه فی الطرفين و المطارده من الجانبين ، و هو دور واضح .

أقول

و هذا – مع كونه جواباً عن دليل المشهور – برهانٌ على عدم المقدميّه بين الضدّين كما هو مختار المحقّقين المتأخّرين . و توضيحه : لا ريب أنّ عدم المانع مقدّمه من مقدّمات الممنوع ، فلو كان عدم أحد الضدّين من مقدّمات وجود الضدّ الآخر ، كان وجود الضدّ موقوفاً و عدم الضدّ الآخر موقوفاً عليه ، لكنّ هذه الحاله موجوده من الطرف الآخر أيضاً ، لأنّ التمانع من الطرفين ، فيكون وجود الضدّ مانعاً من عدم الضدّ الآخر ، فعدم الضدّ الآخر موقوفٌ ، و وجود الضدّ موقوف عليه ... فكان عدم الضدّ الآخر موقوفاً و موقوفاً عليه ، غير أنّ العدم شرط لوجود الضد ، و وجود الضدّ سبب للعدم ، و كون أحد الطرفين شرطاً و الآخر سبباً غير مانع من لزوم الدور ، لأنّ ملاكه التوقّف ، و هو حاصل سواء كان على سبيل الشرطيّه أو السببيّه .

جواب المحقّق الخونساری

و عن المحقق الخونساری أنه أجاب عن هذا الدور : بأنّ التوقّف من طرف الوجود فعلی ، بخلاف التوقّف من طرف العدم ، فإنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضی له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضدّه ، و لعلّه كان محالاً ، لأجل

انتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الآخر إلى عدم تعلّق الإراده الأزليّه به و تعلّقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمه البالغه ، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضى ، فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كى يلزم الدور ... ذكره صاحب الكفايه (1) ، و توضيحه :

إنّه لا يلزم الدور ، لكون التوقّف من أحد الطرفين فعليّاً و من الطرف الآخر تقديريّاً ، و هذا الاختلاف كافٍ لعدم لزومه ، لأنّ الوجود الفعلى للمعلول متوقّف دائماً على فعليّه العلّه التامّه بجميع أجزائها ، من المقتضى و الشرط و عدم المانع ، فإذا تحقّقت تحقّق المعلول و استند وجوده إليها ... هذا من جههٍ . و من جهه أُخرى : يعتبر وجود أجزاء العلّه جميعاً مع وجود المعلول و إن كانت الأجزاء مختلفةً فى المرتبه ، لكنّ وجود المعلول مستند إلى جميعها ، فإذا وجدت وجد .

أمّا عدم المعلول فيستند فى الدرجه الأُولى إلى عدم المقتضى ثمّ إلى عدم الشرط ثمّ إلى وجود المانع ، لأنّ المراد من الشرط ما يتمّم فاعليّه الفاعل أى المقتضى ، و من المانع ما يزاحم المقتضى فى التأثير ، فلا بدّ من وجود المقتضى أوّلاً ثمّ الشرط ثمّ عدم المانع ، فلو فقد المقتضى لاستند عدم المعلول إلى عدم الشرط أو وجود المانع ، و لو فقد الشرط - مع وجود المقتضى - استند عدم المعلول إلى عدم الشرط لا إلى وجود المانع .

فالمراد من فعليّه التوقّف فى طرف وجود الضدّ هو أنّ العلّه التامّه لوجوده متحقّقه ، إذ المقتضى و الشّرط متحقّقان ، فهو متوقّف على عدم الضدّ .

لكنّ التوقف من طرف العدم تقديرى ، لأنّ عدم الضدّ لا يسند إلى وجود الضدّ الآخر ، إلّا إذا تحقّق المقتضى و الشرط للعدم ، فكان توقّف عدم الضدّ على

١- ١) كفايه الأُصول : ١٣٠ .

وجود الضدّ الآخر تقديريّاً ، و ذلک ، لأنّ الإراده إن تعلّقت بالصّلاه استحال تعلّقها بالإزاله ، فکان عدم الإزاله مستنداً إلی عدم المقتضی لها و هو الإراده ، و لیس مستنداً إلی وجود الصّلاه المانع عن تحقّق الإزاله ... و لو کانت هناک إرادتان تعلّقت احداهما بضدّ و الأُخری بالضدّ الآخر ، کان عدم تحقّق الضدّ الذی تعلّقت به الإراده المغلوبه غیر مستندٍ إلی وجود المانع أی الإراده الغالبه ، بل إلی عدم قدره الإراده المغلوبه ، فرجع عدم الضدّ إلی عدم المقتضی .

و تلخّص : عدم لزوم الدور و اندفاع الإشکال عن استدلال المشهور للقول بالمقدمیّه .

رأی صاحب الکفایه

و قد سلّم المحقّق الخراسانی للجواب المذکور و وافق علی أنّه رافع للدور ، لکنّه قال : بأنّ هذا الجواب غیر سدید ، لبقاء مشکله لزوم توقّف الشیء علی ما یصلح أن یتوقّف علیه ، قال : « لاستحاله أن یکون الشیء الصالح لأنْ یکون موقوفاً علیه الشیء موقوفاً علیه ، ضروره أنّه لو کان فی مرتبهٍ یصلح لأنْ یستند إلیه ، لما کاد یصح أن یستند فعلاً إلیه » (۱) .

و حاصله : إنّ مجرّد صلاحیّه عدم الضدّ للمانعیّه عن وجود الضدّ الآخر کافٍ للاستحاله ، لأنّه لمّا کان صالحاً لذلک کان متقدّماً رتبهً ، تقدّم المانع علی الممنوع ، لکنّه فی نفس الوقت متأخّر عن الضدّ الموجود لکونه معلولاً له ، فیلزم فی طرف الوجود اجتماع التقدّم و التأخّر ، و اجتماع المتقابلین فی الشیء الواحد محال ، فالقول بتوقّف وجود الضدّ علی عدم ضدّه - توقّف الشیء علی مقدّمته - باطل .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۱ .

فظهر : إنّ صاحب الكفايه مخالفٌ للمشهور ، و أنّ جوابه عن استدلالهم يرجع إلى أنّه يستلزم اجتماع المتقابلين فی الشیء الواحد ، و هو محال ، فالدور و إن اندفع بما ذكر ، لكن ملاك الاستحاله موجود .

أدلّه المحقّق النائينی علی عدم المقدميّه

و أورد الميرزا على المشهور بوجهٍ آخر هو فی الحقيقه أوّل أدلّته على عدم المقدميّه فقال كما فی (أجود التقريرات) (۱) ما حاصله : إنّ استدلالهم يستلزم انقلاب المحال إلى الممكن ، و هو محال ، فالمقدميّه محال ... و توضيح كلامه :

إنّه لا ريب فی اختلاف المرتبه بين العلّه و المعلول ، و كذا بين أجزاء العلّه ، و أنّ استناد عدم المعلول إلى كلّ جزءٍ منها مقدّم رتبةً على استناده إلى الجزء المتأخّر عنه ... كما ذكرنا من قبل . فهذه مقدّمه .

و مقدّمه أُخرى هی : إنّ المحال وجوداً محالٌ اقتضاءً أيضاً ، فلا فرق فی الاستحاله بين الفعليّه و الاقتضاء ، لأنّه إنْ كان المقتضی للضدّين موجوداً حصل لهما إمكان الوجود ، و المفروض أنّه محال .

و على هذا ، فإنّ عدم الضدّ - كالسّواد - لو كان مقدّمةً لوجود الضدّ الآخر كالبياض ، فإنّ هذه المقدميّه ليست إلّا لمانعيّه وجود السّواد ، فكان عدمه شرطاً لوجود البياض ، و هو شرط عدمی ، لكنّ هذه المانعيّه موقوفه على أن يكون هناك ما يقتضی وجود البياض ، فيلزم اقتضاء وجود الضدّين فی آنٍ واحد ، و هو محال بحكم المقدمه الثانيه ، و إلّا يلزم انقلاب المحال إلى الممكن ...

فظهر أنّ القول بالمقدميّه مستلزم للمحال ، و كلّ ما يستلزم المحال محالٌ .

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۱۶ - ۱۷ .

مناقشه الدليل الأوّل

و قد ناقشه شيخنا الأُستاذ دام بقاه نقضاً و حلّاً :

أمّا نقضاً : فبأن لازم ما ذكره انكار المانعيّه و إبطال الجزء الأخير من العلّه التامّه .

و توضيحه : إنّه لا تتحقّق المانعيّه إلّا مع التضادّ بين المانع و الممنوع ، بأنْ يكون المانع نفسه أو أثره ضدّاً للممنوع ، و أمّا حيث لا مضادّه بينهما أصلاً فالمنع محال ، فإنْ كان نفس المانع ضدّاً فالمانعيّه متحقّقه لا محاله ، و قد تقدّم مراراً أنّ عدم المانع مقدّمه لوجود الممنوع ، لكونه الجزء الأخير للعلّه التامّه ، و إنْ كانت المانعيّه بسبب التضاد بين الممنوع و أثر المانع ، كان عدم المانع الذى هو المنشأ للأثر مقدّمه لوجود الممنوع ... و سواء كان الضدّ للممنوع هو المانع نفسه أو أثره ، فلا بدّ و أنْ يكون هناك مقتضٍ لوجوده و إلّا لما وجد و لما تحقّقت المانعيّه ، و قد تقدّم أنّ إسناد عدم الضدّ إلى وجود المانع منوط بتماميّه المقتضى ، فثبت تحقّق المقتضى للضدّين ، و إلّا يلزم إنكار كون عدم المانع من مقدّمات وجود الضدّ ، و هو خلاف الضروره العلميّه .

و أمّا حلّاً ، فإنّ كبرى استدلاله مسلّمه ، فاقتضاء المحال – و هو هنا اجتماع الضدّين فى الوجود – محال بلا ريب ، لأنّه لو كان المحال قابلاً للوجود خرج عن المحاليّه الذاتيه ، و هذا محال . إنّما الكلام فى الصغرى و هى : أنّه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر ، لزم اقتضاء المحال ... لأنّ الاستحاله الذاتيه إنّما هى فى اجتماع الضدّين فى الوجود ، فوجود هذا مع وجود ذاك محال ، أمّا وجود كلٍّ منهما فليس بمحال ، و الوجود يحتاج إلى مقتضٍ ، و وجود المقتضيين للضدّين ليس بمحال ... و توضيحه :

إنّ لكلّ معلولٍ و أثر و مقتضى وجوداً فعليّاً و وجوداً بالقوّه ، فإنْ وجد المؤثّر و العلّه و المقتضى حصل له الوجود الفعلى ، و التمانع بين الضدّين إنّما يكون فى الوجود الفعلى لهما لا ـ بالوجود بالقوّه ، إذ التضادّ هو بين البياض و السّواد لا بين المقتضى للبياض و المقتضى للسّواد ، و هذه الحقيقه جاريه فى جميع العلل و المعاليل الطبيعيّه ، أى: إنّ الآثار و المعاليل كلّها موجوده بوجود العلل و المؤثرات الطبيعيه ، مترشّحه عنها ، اللهم إلّا المخلوق بالإراده ، إذ يقول تعالى «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ » (١).

و تلخّص : إنّه إذا تحقّق المقتضيان كان الضدّان موجودين بالقوّه ، و لا تضادّ بين الضدّين الموجودين بالقوّه ... فثبت إمكان وجود المقتضى للضدّين ...

و تطبيق الميرزا الكبرى على الصغرى غير صحيح ، فالدليل الأوّل من أدلّته ساقط .

مناقشه الدليل الثانى

و الدليل الثانى : ما تقدّم سابقاً عن المحقّق الخراسانى : من أنّ ملاک مقدميّه أحد الضدّين للضدّ الآخر هو التمانع فى الوجود ، و إذا كان الضدّان لا يجتمعان لما ذكر ، فالنقيضان كذلک ، فيلزم أن لا يكون النقيض مقدّمه للنقيض الآخر ، لكنّ التالى باطل فالمقدّم مثله .

و أجاب عنه الأُستاذ : بأنّ المقدميّه لا تكون إلّا مع التعدّد فى الوجود ، و لذا قلنا بأنّ أجزاء الماهيّه ليست مقدمةً لوجودها ، لأنّ الأجزاء عين الكلّ ، لكنّ المهم هو أنّه لا تعدّد فى الوجود فى النقيضين ، إذ العدم نقيض الوجود لكنّه عدم نفس ذلک الوجود ، و كذا العكس ، فلا يعقل أنْ يكون أحد النقيضين و هو الوجود مقدمةً لنقيضه و هو عدم الوجود ، لأنّه يستلزم صيروره الشىء مقدّمةً لنفسه ، إذ لا تعدّد

١- ١) سوره يس : ٨٢ .

هناک لا مفهوماً و لا واقعاً ، و هذا هو الملاک .

و أمّا توقف الوجود علی عدم العدم فکذلک ، لأنّه و إنْ کان الوجود مغایراً لعدم العدم مفهوماً ، لکنّهما فی الواقع شیء واحد ، لتحقّق عدم العدم بالوجود ...

فالمقدمیّه ممنوعه .

و الحاصل : إنّ قیاس النقیضین علی الضدّین مع الفارق ، لوجود التعدّد فی الضدّین ، فالمقدمیّه متصوّره بینهما ، دون النقیضین ، لأنّهما إمّا واحد مفهوماً و مصداقاً و إمّا واحد مصداقاً و إنْ تعدّدا مفهوماً .

مناقشه الدلیل الثالث

و أقام المیرزا دلیلاً ثالثاً علی امتناع مقدمیّه الضدّ للضدّ الآخر ، و هو یبتنی علی أُمور :

الأوّل : إنّ الضدّین فی مرتبهٍ واحده ، إذ لا علیّه و معلولیّه بینهما و لا شرطیه و مشروطیّه ، حتی یختلفا فی المرتبه .

و الثانی : إن نقیض الشیء فی مرتبه الشیء ، لأنّ نقیض الوجود هو عدم ذاک الوجود لا مطلق العدم .

و الثالث : إنّ النقیضین و الضدّین لمّا کانا فی رتبهٍ واحده ، کان العدم المتّحد رتبهً مع وجود الضدّ ، متّحداً رتبهً مع وجود الضدّ الآخر ، فهذا العدم فی رتبه ذلک الضدّ و عدم ذاک الضدّ فی رتبه هذا الضد .

و نتیجه ذلک : استحاله مقدمیّه عدم الضدّ لوجود الآخر ، لتوقّف ذلک علی الاختلاف فی المرتبه ، و قد تبیّن عدمه .

قال الأُستاذ دام ظله : و فی هذه الأُمور نظر :

أمّا الأمر الأوّل ، فدعوی بلا دلیل .

تـارةً نقول : الضـدّان فى مرتبهٍ واحـده ، و أَخرى نقول : ليس بين الضـدّين اختلاف فى المرتبه . و كلّ واحـدٍ من القولين دعوى تحتاج إلى إثبات .

إنّ ملاک الاتحاد فى المرتبه هو كون الشـيئين معلولين لعلّهٍ واحدهٍ ، و الضدّان ليسا كذلك ، بل لكلٍّ علّته . و ملاک الاختلاف فى المرتبه كون أحـدهما علّهً أو شـرطاً للآخر ، و الضـدّان ليس بينهما نسـبه العليّه أو الشـرطيّه . فالقـدر المسـلّم هو عـدم وجود الاختلاف فى المرتبه بين الضدّين ، لكنّ هذا لا يكفى لاتّحاد المرتبه بينهما ، لأنّ الاتّحاد يحتاج إلى ملاک .

فدعوى أنّ الضدّين فى مرتبهٍ واحده أوّل الكلام .

و أمّا الأمر الثانى ، فكـذلک ، لأنّ التناقض هو بين الوجود و العدم ، فالعدم يرتفع بالوجود و يكون الوجود مرفوعاً به ، و الوجود يرتفع بالعـدم ، فيكون العـدم رافعاً ، فـالنقيض هو الرافع أو المرفوع به ... وعليه ، فإنّ النقيض للوجود رفع الوجود لا الرفع الواقع فى مرتبه الوجـود ، و لـو كـان كـذلک لاـعتبر وحـده المرتبه من شـرائط التنـاقض و ليس كـذلک ، على أنّ المرتبه من خواص الوجود و من آثار العليّه و المعلوليّه ، و العدم ليس ذا مرتبه أصلاً .

و الحاصل : إنّ دعوى وحده المرتبه بين النقيضين غير صحيحه .

و أمّا الأمر الثالث ، فكـذلک ... لأنّا لو سـلّمنا كون الضـدّين فى مرتبه واحـده ، و كـذا النقيضان ، لكنّ كون نقيض هـذا الضـدّ متّحداً فى المرتبه مع وجود الضـدّ الآخر يحتاج إلى دليلٍ ... إذ لا يكفى أن يقال : لمّا كان الضـدّان فى مرتبهٍ ، و عدم كلّ ضـد فى مرتبته ، فعـدم هـذا الضـدّ فى مرتبه وجـود ذاک ... لأـنّ المفروض وجـود الملاـک لكون الضـدّين فى مرتبهٍ واحـده و كـذا النقيضان ، أمّا ضروره كون نقيض أحدهما فى رتبه وجود الآخر فبأىّ ملاک ؟

و تلخّص : إنّ الأمور التى ذكرها مقدّمةً لدليله كلّها دعاوى بلا برهان .

رأى المحقّق الاصفهانى

و اختلفت كلمات المحقّق الأصفهانى فى هذا المقام (۱) ، ففى أوّل البحث اختار المقدميّه ، و فى آخره قال : و التحقيق يقتضى طوراً آخر من الكلام ، و انتهى إلى القول بالعدم ... و البرهان الذى ذكره لنفى المقدميّه هو :

إنّ فى الماديّات أربع علل و شرطين ، بخلاف فى المجرّدات فليس إلّا العلّه الفاعليّه و العلّه الغائيّه - :

العلّه الفاعليّه ، و هى التى يكون منها الوجود .

و العلّه الغائيّه ، و هى التى من أجلها تحقّق الوجود .

و العلّه الماديّه ، و هى الجنس .

و العلّه الصّوريّه ، و هى الفصل .

و الشرطان هما : ما يتمّم فاعليّه الفاعل ، و ما يتمّم قابليّه القابل ، و ذلک : لأنّ الوجود فى الأُمور الماديّه بحاجه إلى الفاعل و القابل ، فلو وجد الفاعل و كان ناقصاً لم يؤثّر أثره ، و لو وجد القابل و ابتلى بمانع فالأثر لا يتحقّق ، و بتوفّر الشرط فى الطرفين يتحقّق الأثر .

و حينئذٍ ، ننظر فى الأمر و نقول :

إنّ العلّه الماديّه هى الجنس ، و العلّه الصوريّه هى الفصل ، و عدم الضدّ الآخر لا هو جنس للضدّ الآخر و لا هو فصل له .

و العلّه الغائيه أيضاً غير متصوّره للعدم ، لأنّ العلّه الغائيّه هى المنشأ للفاعليّه ، و لا يعقل أن يكون عدم الضدّ فاعلًا للضدّ الآخر ، لأنّ الفاعل و العلّه

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۱۸۶ - ۱۸۷ .

الفاعليّه للضدّ الآخر هو مقتضی وجود ذاک الضدّ ، فلا یکون عدم أحد الضدّین فاعلاً للضدّ الآخر .

علی أنّ الفاعلیّه – أو تتمیم الفاعلیّه – منوطه بأنْ یکون هناک أثر و منشأ للأثر ، و العدم لا یمکن أن یکون مؤثّراً .

و تلخّص : أنّه لا توجد أیّه نسبه علیّهٍ و معلولیّه بین الضدّ کالبیاض و عدم الضدّ کعدم السّواد .

فانحصر أنْ تکون النّسبه بینهما نسبه الاشتراط ، فعدم السّواد شرط لوجود البیاض ... و قد ظهر أنّ الشرط إمّا هو متمّم لفاعلیّه الفاعل أو متمّم لقابلیّه القابل ...

أی : إمّا یجعل الفاعل المقتضی مؤثّراً ، أو یجعل القابل قابلاً للأثر ، لکنّ عدم الضدّ لا یمکن أن یکون متمّماً لفاعلیّه الضدّ الآخر ، لما تقدّم من أنّ الضدّ الآخر لیس فاعلاً للضدّ ، علی أنّ العدم لا یکون مؤثراً کما تقدّم أیضاً .

بقی صوره أن یکون عدم الضدّ متمّماً لقابلیّه المحلّ لوجود الضدّ الآخر ، و هذا أیضاً محال ، لأنّه إن أُرید من قابلیّه المحلّ أن یکون قابلاً لوجود کلا الضدّین معاً ، فهذا محال ، و إنْ أُرید أن یکون قابلاً لأحدهما ، فإنّ هذه القابلیّه موجوده بالذات و من غیر حاجهٍ إلی المتمّم .

إشکال الأُستاذ

و قد أورد علیه الأُستاذ فی ما ذکر فی الشقّ الأخیر ، من أن عدم أحد الضدّین متمّم لقابلیّه المحلّ للآخر و کونه قابلاً لأحدهما قابلیّهً ذاتیهً : بأنّه إن کان المراد من « أحدهما » هو الأحد المردّد ، فهذا غیر معقول ، لأنّ المردّد لا ذات له و لا وجود ، فالمراد هو « الأحد » الواقعی . أی: إنّ الجدار قابلٌ للبیاض و قابل للسّواد ، لکنّ الإهمال فی الواقعیّات محال ، إذن ، یکون قابلاً للبیاض – مثلاً – إمّا بشرط وجود

السّواد ، و هذا محالٌ لاستلزامه اجتماع الضدّين ، و إمّا لا بشرط وجود السّواد ، و هذا أيضاً محالٌ ، لأنّه يجتمع مع وجود السّواد فيلزم اجتماع الضدّين ، و يبقى صوره بشرط لا عن وجود السواد ، فكان عدم الضدّ شرطاً لوجود الضدّ و مقدمةً له .

و قد أجاب طاب ثراه فى التعليقه : بأنّه لا يمكن أن تكون قابليّه المحلّ للبياض المشروط بعدم السّواد ، لأنّ عدمه حين يكون شرطاً يكون مفروض الوجود - لأن كلّ شرط فهو مفروض الوجود للمشروط - فيكون المحلّ قابلاً للبياض المقيّد بعدم السواد ، و الحال أنّه قابل بالذات للبياض لا البياض المقيّد بعدم السّواد .

فقال الأُستاذ : و هذا لا يحلّ المشكله ، لأنّ عدم السّواد دخيلٌ فى وجود البياض على كلّ حالٍ ، لأنّ البياض إمّا يكون مع وجود السّواد أو مع عدمه ، فإن كان المحلّ قابلاً لكليهما فهذا محال ، لأنّ القابليّه للمحال محال ، و إن كان قابلاً للحصّه الكائنه مع عدم السّواد من البياض ، لزم دخل عدم السّواد فى تحصّص البياض و قابليّه المحلّ لتلك الحصّه ، و دخله فى ذلك - سواء قال بتقيّد البياض بعدم السّواد أو بأنّه مع عدم السواد - هى المشكله ... .

فالبرهان المذكور لا يدلّ على عدم مقدميّه أو دخل عدم الضدّ فى وجود الضدّ الآخر .

البرهان الأخير

و البرهان الأخير على عدم مقدميّه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر هو : ما أشار إليه صاحب الكفايه (1) فى قوله : « و المانع الذى يكون موقوفاً على

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۳۲ .

عدم الوجود هو ما كان ينافي و يزاحم المقتضى فى تأثيره ، لا ما يعاند الشيء و يزاحمه فى وجوده » .

و قد قرّبه المحقّق النائينى (۱) و هو أقوى البراهين فى الردّ على المشهور .

و هذا كلام الميرزا بإيضاح أكثر :

إنّ الضـدّين قـد لا يكون لهما مقتضٍ و قد يكون لكليهما و قد يكون لأحدهما دون الآخر ، فالصّلاه و الإزاله ، قد تتعلّق الإراده بكليهمـا - من شخصـين - و قـد لاـ تتعلّق بشـيء منهمـا ، و قـد تتعلّق بأحـدهما فقـط ، و السواد و البياض كـذلك ، فقـد يكون لوجودهما فى المحل مقتضٍ و قد لا يكون و قد يكون لأحدهما .

هذه هى الصور المتصوّره .

فإن لم يكن لشـيء منهما مقتضٍ فلا مانعيّه ، لما تقدّم من أنّ المانعيّه تأتى فى مرتبهٍ متأخّره عن المقتضى ، و عدم المعلول يستند حينئذٍ إلى عدم المقتضى لا وجود المانع .

و إن كان لأحدهما مقتضٍ دون الآخر ، فكذلك ، إذ مع عدم وجود المقتضى يستحيل استناد عدم الضدّ إلى وجود المانع .

و إنْ كان كلٌّ منهما ذا مقتضٍ ، قال الميرزا : هـذا محال ، لما تقـدّم من اسـتحاله وجود المقتضـى للضـدّين ، لأنّه يسـتلزم إمكان المحال ، و المحال بالذات يستحيل انقلابه إلى الإمكان .

و إذا ظهر استلزام كلّ صورهٍ للمحال ، فمقدّميّه عدم الضدّ للضدّ الآخر محال .

قال الأُستاذ : لكنْ قد تقدّم تحقيق أنّ وجود المقتضى للضدّين ليس

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۱۲ - ۱۳ .

بمحال ، إذ المقتضى للضدّين غير المقتضى للجمع بينهما ، فالصّوره الثالثه باقيه ...

و الطريق الصحيح هو أن نقول :

إنّه فى هذه الصّوره ، لا يخلو الحال من أن يكون المقتضيان متساويين أو يكون أحدهما أقوى من الآخر .

فإن كانا متساويين ، استند عدم الضدّ إلى عدم تماميّه المقتضى فى الأثر ، لا إلى وجود المانع ، لأنّ المؤثر ليس مجرّد وجود المقتضى ، بل هو المقتضى الفعلى فى المؤثريّه ، لما تقدّم من تقسيم المقتضى إلى الشأنى و الفعلى ، و أنّ الأثر يكون للمقتضى التام فى المؤثريّه ، فكان عدم الضدّ - فى صوره تساوى المقتضيين - مستنداً إلى عدم الشرط للمقتضى و هو الفعليّه ، لا إلى وجود المانع ...

وعليه ، فيستحيل أن يكون وجود الضدّ مانعاً عن الضدّ الآخر ، بل عدم الضدّ الآخر مستند إلى عدم توفّر شرط المقتضى للتأثير ، لأنّ المفروض تساويه مع المقتضى الآخر و كونهما متزاحمين فى الوجود ... فيكون المانع عن وجود الضدّ هو المقتضى للضدّ الآخر ، لا نفس الضدّ الآخر .

و إن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر ، فإنّ عدم الضدّ يكون مستنداً إلى ضعف المقتضى لوجوده ، لا إلى وجود الضدّ المقابل .

و هذا شرح قول المحقّق الخراسانى من أنّه ليس كلّ معانده منشأً للمانعيّه .

قال الأُستاذ : و هذا البرهان تام بلا كلام .

و أقول :

فى هذا البرهان فى صوره تساوى المقتضيين نظر ، فإنّه فى هذه الصّوره ما البرهان على استناد العدم إلى شأنيّه المقتضى لا إلى وجود الضدّ الآخر ؟

و تلخص : بطلان مبنى المشهور ، لما ذكره صاحب الكفايه فى الكلام على

الدور ، من أنّه و إن اندفع لزومه بما ذكره المحقّق الخونسارى ، لكنّ ملاك الاستحاله موجود .

و به يبطل التفصيل ، و هو أنّ عدم ذلك الضدّ متوقّف على وجود الضدّ الآخر ، إذ قد ظهر أنّ عدم الضدّ مستند إلى عدم المقتضى لوجوده لا إلى المانع و هو وجود الضدّ الآخر .

و كذا التفصيل : بأنّ وجود هذا الضدّ متوقّف على عدم الضدّ الآخر و عدم ذاك موقوف على وجود هذا .

و بقى :

تفصيل المحقّق الخونسارى

و تعرّض صاحب الكفايه لرأى المحقّق الخونسارى و الجواب عنه ، و هو القول بالتفصيل بين الضدّ الموجود و الضدّ المعدوم ، و أن عدم الضدّ الموجود مقدّمه لوجود الضدّ غير الموجود ، بخلاف العكس ، فإنّ عدم الضدّ غير الموجود ليس بمقدمةٍ للضدّ الموجود .

و توضيحه : إنّ المحلّ حين يكون خالياً عن الضدّين قابلٌ لكلٍّ منهما ، و هذه القابليّه ذاتيه لا تحتاج إلى شىء ، و لكنْ عند ما يوجد فيه أحد الضدّين تنتفى قابليّته للضدّ الآخر ، فلو أُريد للضدّ الآخر غير الموجود أنْ يتواجد فى هذا المحلّ ، فإنّ رفع الضدّ الموجود فيه يكون مقدمةً لذلك ... فكان عدم الضدّ الموجود مقدّمةً لوجود الضدّ غير الموجود .

الجواب على مبنى الميرزا

و جواب هذا التفصيل على مبنى المحقّق النائينى واضح ، لأنّه – بناءً على أنّ مناط الحاجه إلى العلّه فى الممكنات هو الحدوث لا الإمكان – يلزم اجتماع

المقتضيين للضدّين ، و هو عند الميرزا محال ، لأنّه مع وجود أحدهما فی المحلّ و انتفاء قابليّته للآخر يكون للموجود مقتضٍ ، فإذا كان هذا الموجود مانعاً عن وجود الضدّ الآخر - كما يقول المحقّق الخونسارى - فإنّ مانعيّته عنه هی بعد تماميّه المقتضی لوجود ذلك الضدّ ، فيكون الضدّ الآخر أيضاً ذا مقتضٍ ، فيلزم اجتماع المقتضيين للضدّين .

لكنّ المبنی المذكور غير مقبول ، فلا بدّ من جوابٍ آخر عن هذا التفصيل .

قال الأُستاذ :

و التحقيق هو النظر فی مناط حاجه الشیء الممكن إلی العلّه ، و أنّ الحق فی ذلك هو الإمكان لا الحدوث ، و حينئذٍ يبطل التفصيل ، و توضيح ذلك :

إنّه قد ذهب جماعه إلی أنّ مناط حاجه الممكن إلی العلّه هو الحدوث ، فإذا تحقق له الحدوث استغنی عن العلّه لبقائه . و ذهب آخرون إلی أنّ المناط هو الإمكان ، فإذا وجد فالمناط أيضاً - و هو الامكان - موجود ، فهو بحاجهٍ إلی العلّه بقاءً كاحتياجه إليها حدوثاً .

أمّا علی الأوّل فيتمّ التفصيل ، لأنّ الضدّ الذی وجد فی المحلّ يزول مقتضيه بمجرّد وجوده و حدوثه ، و الضدّ الآخر غير الموجود قد فرض له مقتضی الوجود ، فيكون عدم وجوده مستنداً إلی وجود الضدّ الموجود فی المحلّ ، و يكون عدم الموجود مقدمهً لوجود الضدّ غير الموجود .

و أمّا علی مبنی التحقيق فلا يتم ، لأنّ المقتضی بعد حدوث الشیء موجود ، و هو مؤثّر فی وجوده فی كلّ آن ، فمقتضی الضدّ الموجود فی المحلّ غير منعدم أصلاً ، و حينئذٍ ، تقع الممانعه بين مقتضی هذا الضدّ و مقتضی الضدّ غير الموجود ، فليس نفس وجود الضدّ هو المانع ليكون عدمه مقدّمهً .

و بهذا ظهر : إنّه على القول باستحاله تحقّق المقتضى للضدّين يسقط التفصيل ، سواء كان مناط الحاجه هو الإمكان أو الحدوث ، أمّا على القول بعدم الاستحاله فينحصر الجواب عن التفصيل بكون المناط هو الإمكان .

هـذا ، و لا يتوهّم أنّ المانعيّه إنّما هى للضدّ الموجود ، لأنّه هو السبب فى ارتفاع قابليّه المحلّ للضدّ الآخر ، و لولاه لشغل ذاك هـذا المحلّ ... لأنّ ذلك - و إنْ كان كـذلك بنظر العرف - خلاف الواقع بحكم العقل و هو الحاكم فى مثل هـذه الأُمور دون العرف ، لأنّ قابليّه المحلّ مقـدّمه رتبهً على وجود الضـدّ غير الموجود ، و لمّا كان الضـدّ الموجود هو الرافع للقابليّه هـذه ، كان الضدّ الموجود مقدّماً برتبتين على الضدّ غير الموجود ، فلا تمانع بينهما .

و أيضاً : فإنّ الضـدّ غير الموجود فعلًا له شأنيّه الوجود ، فهو قابلٌ لأنْ يكون علّهً لزوال الضـدّ الموجود ، فيكون كلّ واحـدٍ منهما قابلًا للعليّه و قابلًا للمعلوليّه ، فيكون أحدهما متقدّماً بالقوّه و الآخر متأخّراً بالقوّه ، و أحياناً متقدّماً بالفعل و متأخّراً بالفعل .

فلا يتحقّق التضاد بينهما أبداً .

و قال السيّد الأُستاذ - بعد قوله : الذى يقتضيه الإنصاف هو تسليم القول بالتفصيل - ما ملخّصه: هذا التفصيل لا ينفع فيما نحن فيه من متعلّقات الأحكام الشرعيّه ، لكونه من الأفعال التدريجيّه الحصول بلا أنْ يكون لها وجود قار ، فهى دائماً تكون من الضدّ المعدوم ، و لا مقدميّه فى الضدّ المعدوم . فلا يكون للتفصيل ثمره عمليّه (۱) .

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۳۵۵ .

۲. – عن طريق الملازمه

اشاره

و بعد الفراغ عن بحث مقدميّه عدم الضدّ لوجود الضدّ الآخر ، تصل النوبه إلى البحث عن الطريق الآخر لدلاله الأمر بالشىء على النهى عن ضدّه الخاص ، و هو طريق الملازمه ، و توضيحه :

إنّ وجود كلّ ضدّ من الضدّين ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فوجود الحركه ملازم لعدم السكون ، و وجود البياض ملازم لعدم السّواد ، و هذه هى الصغرى و تنطبق عليها كبرى أنّ المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، فإذا كانت الحركه واجبهً كان عدم السكون واجباً .

أمّا أنّ وجود الضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر ، فلأنّه لو جاز وجود الضدّ الآخر لزم اجتماع الضدّين ، و هو محال . و أيضاً : لو جاز – مع وجود أحدهما – عدم انعدام الآخر ، لزم اجتماع النقيضين ، و هو محال .

و أمّا أنّهما متوافقان فى الحكم ، فلأنّ المفروض أنْ يكون لكلٍّ من المتلازمين حكم ، فلو كان أحدهما واجباً و خالفه الآخر فى الحكم ، فإمّا أنْ يكون حكمه هو الحرمه فيلزم طلب المتناقضين ، و التكليف المحال – فضلًا عن التكليف بالمحال – ، و إمّا أن يكون حكمه الاستحباب أو الكراهه أو الإباحه ، و هذا محال كذلك ، لأنّه لمّا كان حكم أحدهما الوجوب فالشارع غير مرخّص فى تركه ، و العقل حاكم بلابدّيته ، لكنّ الآخر الذى فرض حكمه أحد الأحكام الثلاثه المذكوره ، فهو مرخّص شرعاً فى تركه و العقل حاكم بجواز الترك ، فيلزم التناقض فى حكم العقل ، بأنْ يحكم بلابدّيه الحركه و يجوّز السكون فى نفس الوقت ، و هذا محال ... إذن ... لا بدّ و أن يكون المتلازمان متوافقين فى الحكم .

قال الأستاذ :

لكنّ الإشكال فی الكبری . أمّا نقضاً : فلا شکّ أن الأمر لمّا يتعلّق بالطبيعه كالصّلاه مثلاً ، فإنّ الطبيعی لا يتحقّق خارجاً إلّا ملازماً لخصوصيّاتٍ من الزمان و المكان و غيرهما ، لكن متعلّق الحكم - بضروره الفقه - هو الطبيعی ، و ليس لتلك الخصوصيّات حكم أصلاً ، إذ الواجب علی المكلّف هو صلاه الظهر مثلاً ، لا خصوصيّه هذا الفرد منها الذی أتی به فی الدار فی أوّل الوقت مثلاً .

و أمّا حلّاً ، فصحيحٌ أنّه ما من واقعهٍ إلّا و فيها حكم شرعی ، لكن هذه الكبری ليست بلا ملاک ، و ملاكها لا يخلو : إمّا هو تبعيّه الأحكام الشرعيّه للمصالح و المفاسد غير المزاحمه ، علی مسلک العدليّه ، من جهه أنّه إذا رأی العقل المصلحه التامّه يستكشف الحكم الشرعی فی الواقعه بقانون الملازمه . و إمّا هو ضروره جعل الشارع الدّاعی لتحقّق غرضه ، و الداعی هو الحكم . و إمّا هو لزوم خروج المكلّف من الحيره فی كلّ واقعه .

لكنْ لا شیء من هذه الأُمور فی المتلازمين .

أمّا الأوّل : فلأنّه لا دليل علی أنّه لو كان للملازم ملاک فلا بدّ و أن يكون لملازمه ملاک كذلک ، فلو كان القعود واجباً ، فما هو المصلحه لجعل الوجوب لترک القيام ؟

و أمّا الثانی : فلأنّ جعل الحكم للملازم كافٍ للداعويّه إلی تحقّق غرض المولی ، و لا حاجه لجعل الملازم الآخر من هذه الجهه .

و أمّا الثالث : فلأنّه لا حيره للمكلّف فی مورد المتلازمين فی فرض جعل الحكم لأحدهما ، فإنّه مع جعل الوجوب للقعود ، لا يبقی المكلّف متحيّراً فی حكم القيام حتّی يُحتاج إلی جعل حكم الوجوب لتركه .

و تلخّص : أنّه لاـ ملاك – بعـد جعل الحكم لأحـد المتلازمين – لجعله للملازم الآخر ... فالكبرى غير منطبقه هنا ... فالاسـتدلال ساقط .

و بذلك يظهر سقوط الطريق الثانى لإثبات أنّ الأمر بالشىء نهى عن الضدّ الخاص .

تتمّه

.مسأله الضد من مسائل أىّ علم من العلوم ؟

و قد وقع الكلام فى أنّ مسأله الضدّ كلاميّه ؟ أو فقهيّه ؟ أو أُصوليّه ؟ أو هى من المبادئ الأحكاميّه ؟ وجوه .

رأى الأُستاذ

و مختار الأُستاذ : هو أنّها من المسائل الأُصوليّه ، و ليست من مسائل الفقه أو الكلام ، كما أنّها ليست من مبادئ الأحكام .

أمّا عـدم كونهـا من المسائـل الكلاميّه ، فلأنّ علم الكلام هو ما يبحث فيه عن أحوال المبـدإ و المعاد بالأدلّه العقليّه و النقليّه ، و البحث عن اقتضـاء الأـمر للنهى عن الضـدّ الخـاص لاـ يختص بالأـوامر الإـلهيّه – لتكون المسـأله كلاميّه من جهه كونها بحثاً عن عوارض التكليف و هو فعل اللّه – بل هو أعمّ من أوامر اللّه و أوامر سائر الناس .

و أمّا عـدم كونها من المسائل الفقهيّه ، فلأن البحث فى هـذه المسأله ليس عن حرمه الضـدّ الخاص و عـدم حرمته ، بل هو بحث عن أصل استلزام الأمر للنهى عن الضدّ الخاص ، و هو ليس بمسألهٍ فقهيّه .

و أمّا عدم كونها من المبادئ الأحكاميّه ، فلأنّ مختار القائل بذلك – و هو

السید البروجردی [(۱)](#) - فی موضوع علم الأـصول أنّه الحجّه فی الفقه [(۲)](#) ، وعلیه ، یکون البحث فیه عن عوارض هـذا الموضوع یعـدّ من المسائل الأُصولیّه ، و البحث عن اقتضاء الأمر بالشـیء للنهی عن الضدّ الخاص لیس بحثاً عن عوارض الحجه فی الفقه ، فلیس من المسائل الأُصولیّه فیکون من المبادی .

و فیه : - بعـد غضّ النظر عن المبنی فی موضوع علم الأُـصول ، و عن القول بـأنّ لکـلّ علم مبـادئ أحکـامیّه علاوهً علی المبادئ التصوریّه و التصـدیقیّه - إن کون المسـأله من مسائل علم الأُصول یـدور مـدار انطباق تعریفه علیها ، فإنْ وقعت نتیجه البحث فی طریق استنباط الحکم الشرعی ، فالمسأله أُصولیّه و إلّا فلا ، و هنا عند ما نبحث عن الاستلزام و عدمه ، فإنّ نتیجته حرمه الضدّ بناءً علی الاسـتلزام و عـدم حرمته بنـاءً علی عـدمه ... و إذا ترتّبت هـذه الثمره الفقهیّه فالمسأله أُصولیّه ، لأنّها نتیجه فقهیّه ترتّبت علی البحث مباشرهً .

و أیضاً ، فللبحث ثمره أُخری لکن مع الواسطه ، و هی فساد العمل إن کان عبادیّاً بناءً علی الحرمه .

و لاـ یخفی أنّ الحرمه المترتّبه إنّمـا هی حرمه تبعیّه ، لعـدم کون المفسـده فی متعلّقهـا و هو الصّـلاه مثلاً ، بل لأنّ الصّـلاه - إذا اقتضـی وجوب الإـزاله النهی عنها - تکون حینئـذ مفوّته لمصـلحه الإزاله ، فکانت حرمه الصّـلاه تبعیّه ، و إلّا فلا ریب فی وجود المصلحه فیها نفسها .

ص:۱۵۳

۱- ۱) نهایه الأُصول : ۱۸۹ .

۲- ۲) نهایه الأُصول : ۱۱ .

المقام الثانی: فی اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضدّه العام

اشاره

و المراد من « الضدّ العام » هو « الترک » أی عدم المأمور به ، و هل یتعلّق التکلیف بالعدم حتی یبحث عن دلاله الأمر بالشیء علی النهی عن عدمه و ترکه ؟

إنّ هذا العدم لیس بالعدم المطلق ، بل هو عدم مضافٌ إلی الوجود ، و قد جری علی الألسنه أنّ للعدم المضاف إلی الوجود حظّاً من الوجود ، وعلیه ، فهو قابل لأنْ یتعلّق التکلیف به ... لکنّ الأُستاذ دام بقاه لا یوافق علی ذلک ، و مختاره أنّ العدم لا یقبل الاتّصاف بالوجود عقلاً مطلقاً ... إلّا أنّه یری جریان البحث بالنظر العرفی ، و الخطابات الشرعیّه ملقاه إلی العرف ، لأنّ أهل العرف یرون للعدم القابلیّه لتعلّق التکلیف ، و من هنا کانت تروک الإحرام – و هی أُمور عدمیّه – موضوعات للأحکام الشرعیّه ، و کذا غیرها من الأُمور العدمیّه ، و لا وجه لرفع الید عن أصاله الظهور فیها و تأویلها إلی أُمور وجودیّه .

هذا ، و فی المسأله قولان ، ثم اختلف القائلون بالاقتضاء ، بین قائل بأن الأمر بالشیء عین النهی عن نقیضه ، و هو المستفاد من کلام صاحب (الفصول) و قائل بأنه یقتضیه و یدلّ علیه بالدلاله التضمّنیّه ، و هو المستفاد من کلام صاحب (المعالم) و قائل بدلالته علیه بالدلاله الالتزامیّه العقلیّه ، وعلیه صاحب (الکفایه) .

.أدلّه الأقوال :

و یتلخّص مستند صاحب (المعالم) (۱) فی : أن الوجوب مرکّب من طلب الفعل و المنع من الترک ، و إذا کان مرکّباً من الجزءین فدلاله الأمر علی المنع من الترک دلاله لفظیّه تضمّنیّه .

۱- ۱) معالم الدین : ۶۳ .

فردّ علیه صاحب الکفایه (۱) : بأنّ الوجوب لیس إلّا مرتبهً واحدهً من الطلب ، فالطلب بسیط و لیس بمرکّب ، غیر أنّها مرتبه أکیده فی قبال الاستحباب ، لأنّ الوجوب إمّا هو أمر اعتباری و إمّا هو الإراده ، فإنْ کان هو الإراده ، فإنّها و إنْ کانت تشکیکیّه لکنّها بسیطه لا ـ ترکیب فیها ، و إن کان أمراً اعتباریّاً ، فالأُمور الاعتباریّه کلّها بسائط . و کیفما کان ، فإنّ المبنی باطل ، فما بنی علیه باطل کذلک .

ثم قال : و إذا کان حقیقه الوجوب هی المرتبه الشدیده من الطلب ، فإنّ الآمر إذا التفت إلی نقیض متعلَّق طلبه ، فلا ریب فی کونه مبغوضاً له و مورداً للنهی منه ...

فکان النهی عن النقیض – و هو الترک – من لوازم المرتبه الأکیده . و قد أشار بکلمه « الالتفات » إلی أنّ هذا اللزوم عقلی ، و لیس لزوماً بیّناً بالمعنی الأخص .

و هذا دلیل صاحب (الکفایه) علی دلاله الأمر بالشیء علی مطلوبیّه ترک ترکه بالملازمه العقلیّه .

ثمّ تعرّض لرأی صاحب (الفصول) و أفاد بأنّه إذا ثبتت الملازمه ثبت الاثنینیّه ، فالقول بکون الأمر بالشیء عین النهی عن ترکه باطل .

اعتراض المحقّق الاصفهانی

و للمحقّق الأصفهانی تعلیقه مطوّله فی هذا الموضع ، و حاصل کلامه (۲) هو :

إنّ بحثنا فی الإراده التشریعیّه ، و وزانها وزان الإراده التکوینیّه ، فإن کان المراد من قوله : الشوق فی مورد الوجوب أشدّ منه فی مورد الاستحباب ، أنّه یعتبر فی الوجوب وصول المصلحه إلی حدّ اللّزوم ، فهذا صحیح ، سواء فی المراد التکوینی أو التشریعی . و إنْ کان المراد : إنّ الإراده المؤثره فی تحقّق المراد هی فی

۱– ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۳ .

۲– ۲) نهایه الدرایه ۲ / ۲۰۵ .

مورد الواجبات أشدُّ و أقوى منها فى مورد المستحبات ، فهذا باطل ، لأنّ ما به التفاوت بين الواجب و المستحب هو الغرض و ليس الإراده ... و لا اختلاف فى مرتبه الإراده .

و على الجمله ، فإنّه ليس الوجوب المرتبه الشديده من الإراده و المستحب المرتبه الضعيفه منها ، بل إنّ إراده المريد إن تعلّقت بأمرٍ جائز الترك عنده فهو المستحب ، و إنْ تعلّقت بأمرٍ غير جائز الترك عنده فهو الواجب ... و من الواضح أنّ جواز ترك الشيء و عدم جوازه يتبع الغرض منه ... و إلّا ، فالإراده كيفيّه نفسانيّه ، و الكيفيّات النفسانيّه ليس لها مراتب .

مناقشه الأُستاذ

و أورد عليه الأُستاذ : بأنّ الوجوب إن كان من الأُمور الاعتباريّه ، فالمراد أنّ المعتبر فى الوجوب هو المرتبه الأكيده من الطلب ، كما أنّ المعتبر فى الاستحباب هو المرتبه الضعيفه منه ، فالشدّه و الضعف يرجعان إلى المعتبر لا الاعتبار حتّى يقال بأنّه لا حركه فى الاعتباريات . و إن كان هو الإراده و الكيف النفسانى ، فالشدّه و الضعف فى الإراده و اختلاف المرتبه فيها أمر واضح ... فاعتراضه على صاحب (الكفايه) غير وجيه .

و أمّا دعواه : بأنّ الاختلاف بين الوجوب و الاستحباب ناشئ من اختلاف الغرض منهما لا ـ من اختلاف المرتبه فى الإراده ، فمندفعه : بأنّه يستحيل تخلّف الإراده عن الغرض ، سواء فى أصله و فى مرتبته ، إذ النسبه بينهما نسبه المعلول إلى العلّه ، و على هذا ، فإذا كان الغرض فى الواجب آكد كانت الإراده فيه كذلك لا محاله ، فقوله : بأنّ الاختلاف بين الاستحباب و الوجوب هو بالغرض لا باختلاف المرتبه فى الإراده ، مردود . اللّهمّ إلّا بأن يقال بعدم تبعيّه الإرادات

للأغراض ، أو يقال بتبعيّتها لها فی الأصل دون المرتبه ، و كلاهما باطل .

التحقيق فی حقيقه الوجوب

ثمّ قال الأُستاذ : لكنّ التحقيق فی حقيقه الوجوب و الاستحباب هو عدم كونهما مرتبه من الإراده ، بل هما عنوانان اعتباريان انتزاعيّان ، فصحيح أنّه يوجد فی الوجوب شوق أكيد ، إلّا أنّه ليس الوجوب ، و إنّما ينتزع عرفاً منه الوجوب ، و فی الاستحباب يوجد الشوق الضّعيف ، لكنّه المنشأ لانتزاع العرف الاستحباب ، و كذا الحال فی الحرمه و الكراهه ، ففی الحرمه مثلًا توجد المبغوضيّه الشديده و ليست هی الحرمه ، بل إنّها منتزعه منها عرفاً .

فما ذهبوا إليه من أنّ الوجوب هو المرتبه الأكيده من الإراده ، غير صحيح ، و يؤكّد ذلك أنّه لو كان كذلك لجاز حمل الوجوب على الإراده ، و هو غير جائز كما هو واضح .

النظر فی اشكال الكفايه على الفصول

ثمّ إنّ إيراد المحقّق الخراسانی على نظريّه العينيّه بين الأمر بالشیء و النهی عن ضدّه العام ، بأنّ بينهما ملازمه و الملازمه تقتضی المغايره ، فيه :

أوّلًا : إنّه منقوض باعترافه بالعينيّه فی بحوثه المتقدّمه ، و ذلك حيث قال ما نصّه :

« نعم ، لا بدّ أن لا يكون الملازم محكوماً فعلًا بحكم آخر على خلاف حكمه ، لا أن يكون محكوماً بحكمه ، و هذا بخلاف الفعل الثانی ، فإنّه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً و خارجاً ، فإذا كان الترك واجباً فلا محاله

یکون الفعل منهیّاً عنه قطعاً » (۱) .

فهو هناک یعترف بأنّ الوجوب عین ترک الترک مصداقاً و إنْ اختلفا مفهوماً ، فکیف ینفی ذلک هنا ؟ و العصمه لأهلها .

و ثانیاً : إنّ بحثنا هو فی المغایره المصداقیّه لا المفهومیّه ، و إثبات الملازمه لا ینتج المغایره و الاثنینیّه الواقعیّه ، فیصحّ القول بأنّ الأمر بالشیء یلازم النهی عن الضدّ و هما وجوداً واحد ... و هذا الإشکال من المحقّق الاصفهانی .

مختار المیرزا فی المقام

و تعرّض المیرزا للآراء فی المقام ، ففصّل فی القول بالعینیّه ، و ردّ علی القول بالدلاله التضمّنیّه ، و لم یستبعد القول بالدلاله بالالتزام بنحو اللزوم البیّن بالمعنی الأخص ، ثمّ نصّ علی أنّها باللزوم البیّن بالمعنی الأعمّ ممّا لا إشکال فیه و لا کلام .

أمّا التفصیل فی العینیّه فقد قال : ربّما یدّعی أن الأمر بالشیء عین النهی عن ضدّه ، بتقریب : إنّ عدم العدم و إنْ کان مغایراً للوجود مفهوماً إلّا أنّه عینه خارجاً ، لأن نقیض العدم هو الوجود ، و عدم العدم عنوان و مرآه له ، لا أنّه أمر یلازمه ، فطلب ترک الترک عین طلب الفعل ، و الفرق بینهما إنّما هو بحسب المفهوم فقط .

قال : و فیه إنّ محلّ الکلام هو أنّه إذا تعلّق الأمر بشیء فهل هو بعینه نهی عن الترک أو لا ، لا أنّه إذا کان هناک أمر بالفعل و نهی عن الترک فهل هما متّحدان أو لا ؟ و الدلیل إنّما یثبت الاتّحاد فی الفرض الثانی لا الأوّل ، بداهه أنّ الآمر بالشیء ربّما یغفل عن ترک ترکه فضلاً عن أن یأمر به ، فلا یبقی لدعوی الاتّحاد فیما هو محلّ

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۲۱ .

الكلام مجال أصلاً .

و أمّا القول بالدّلاله التضمّنيه ، فقد ردّ عليه ببساطه الوجوب و عدم تركّبه .

و أمّا القول بالدلاله الالتزاميّه ، فذكر أنّها بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص ، بأنْ يكون نفس تصوّر الوجوب كافياً فى تصوّر المنع عن الترک ، ليست ببعيده ، و على تقدير التنزّل عنها فالدلاله الالتزاميّه باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ممّا لا إشكال فيه و لا كلام (۱) .

النظر فيه

و قد أشكل عليه : بأنّ عدم استبعاد الدلاله بنحو اللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ ، و القول بأنّ الآمر قد يغفل عن ترک ترک أمره فضلاً عن أن يأمر به ، تناقض ، لأنّه لو كانت الدلاله كذلک لم يتصوّر غفله الآمر .

قال الأُستاذ :

و عمده الإشكال هو التفصيل فى العينيّه ، بأنْ وافق عليها إن وجد أمر بالفعل و نهى عن الترک و إلّا فالملازمه ، و ذلک : لأنّه إن كان ترک الترک عين الفعل و طلبه عين طلبه فهو كذلک دائماً ، و إن كان ملازماً له فهو دائماً كذلک ، إذ حقيقه المعنى الواحد - و هو ترک الترک - لا تختلف ، و لا يعقل أن يكون المعنى الواحد عين المعنى الآخر فى تقديرٍ و ملازماً له فى تقدير آخر .

مختار السيد الخوئى و الشيخ الأُستاذ :

و ذهب السيّد الخوئى إلى عدم الاقتضاء ، و هو مختار الشيخ الأُستاذ ، و إنْ خالفه فى بعض كلماته فى ردّ العينيّه .

قال الأُستاذ بالنسبه إلى نظريه العينيّه : أمّا بناءً على أنّ الأمر هو الإراده المبرزه و النهى هو الكراهه المبرزه ، كما عليه المحقّق العراقى ، فبطلان العينيّه

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۶ - ۷.

واضح ، إذ الإراده لا تكون عين الكراهه . و كذا بناءً على أنّ الأمر هو البعث و النهى هو الزجر ، إذ الاتّحاد بينهما غير معقول .

و أمّا أن يكون طلب الفعل عين طلب ترك الترک ، فالتحقيق : أنّ ترک الترک من المفاهيم التى يصنعها الذهن و ليس لها ما بإزاء فى الخارج و لا منشأ انتزاع ، فقول المحقّق الخوئى : بأنّه عنوان انتزاعى منطبق على الوجود ، غير صحيح ، لأنّ الصدق دائماً يكون فى عالم الخارج ، و من هنا قسّموا الحمل إلى الأوّلى المفهومى و إلى الشائع بلحاظ الوجود ، فترک الترک لا مصداقيّه له ، و لو قال بأنّ مصداقه الوجود ، فمن المحال كون المعنى الوجودى مصداقاً للمعنى العدمى ، و دعوى انتزاعيّته أيضاً باطله ، لأنّ الانتزاع بلا منشأ له محال ، بل لا بدّ للأمر الانتزاعى من منشأ للانتزاع يكون متّحداً معه وجوداً ، كما فى الفوقيّه و السقف ، و قد تقدّم أنّ ترک الترک لا حظّ له من الوجود الخارجى ، بل إنّه من صنع الذهن فقط ... و العجب أنّه قد أشار إلى هذا المعنى فى كلماته حيث قال : « و ليس له واقع فى قبالهما و إلّا لأمكن أن يكون فى الواقع أعدام غير متناهيه ، فإنّ لكلّ شىء عدماً و لعدمه عدم و هكذا إلى أن يذهب إلى ما لا نهايه له » .

فظهر : أن ترک الترک ليس إلّا من صنع الذهن ، فما ذهب إليه الميرزا و السيد الخوئى غير تام ، و كذا كلام الكفايه من أنّ بينهما اتّحاداً مصداقيّاً .

و أمّا قول (المحاضرات) بعد ما تقدّم : « فالقول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه فى قوّه القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى الأمر بذلک الشىء ، و هو قول لا معنى له أصلاً » ففيه : إنّه لا يكون كذلک ، لأنّهما - و إن اتّحدا مصداقاً - مختلفان مفهوماً ، و القائل بالعينيّه لا يدّعى العينيّه المفهوميّه ، و السيد الخوئى أيضاً يرى تعدّد المفهوم ، فلا معنى لكلامه المذكور .

ص:١٦٠

هذا كلّه بالنسبه إلى العينيّه .

و أمّا القول بالدّلاله التضمّنيه ، فبطلانه واضح ، لكون الوجوب أمراً بسيطاً على جميع المبانی فی حقیقه الأمر .

و أمّا القول بالدلاله الالتزاميّه ، بأن یکون الأمر بالشیء دالّاً على النهی عن ترکه بالالتزام ، فإنّ اللزوم - سواء أُرید منه اللّزوم بنحو البیّن بالمعنی الأخصّ ، و هو ما لا ینفک تصوّر أحد المتلازمین عن تصوّر الآخر ، کتصوّر العمی الذی لا ینفک عن تصوّر البصر ، و کذا نحوهما من الملکه و عدمها ، أو بنحو اللّزوم بالمعنی الأعمّ ، و هو ما إذا تصوّر الإنسان کلیهما أذعن بالملازمه بینهما - لا ینطبق على شیء من الأقوال فی حقیقه الأمر و النهی ، و هی : القول بأنّهما الإراده و الکراهه ، و القول بأنّهما البعث و الزجر ، و القول بأنّهما طلب الفعل و طلب الترک ، و القول باعتبار اللّابدّیه و اعتبار الحرمان .

نعم ، هناک تلازم بین الحبّ و البغض ، بمعنی أنّه لو أراد شیئاً کره و أبغض ترکه ، و هذا اللّزوم هو بنحو اللّزوم البیّن بالمعنی الأعمّ ، إلّا أنّه لا ربط له بالملازمه بین الأمر و النهی ، إلّا أن یقال بأنّ حقیقه الأمر بالشیء إرادته بالشوق البالغ حدّ النصاب ، و حقیقه النهی کراهیّه الشیء مع البغض الشدید له البالغ حدّ النصاب ، سواء أبرز أو لا ، لکنْ لا قائل بهذا ، لأنّ القائلین بأنّ حقیقه الأمر و النهی هی الإراده و الکراهه یقولون باعتبار إبرازهما .

و تحصّل : أنّ الدلاله الالتزامیّه ساقطه ، کسقوط التضمّنیّه و العینیّه ، و أنّ القول بدلاله الأمر على النهی عن ضدّه العام باطل على جمیع الوجوه .

ثمره البحث

اشاره

ثم إنه قد بحث الأعلام عن ثمره هذا البحث فذكروا موارد :

منها : مسأله المواسعه و المضايقه ، فقد ذهب المشهور من المتقدّمين إلى المضايقه ، بناءً على أنّ الأمر بالصّلاه الفائته يدلّ على النهى عن الحاضره ، و هى الضدّ الخاصّ ، وعليه ، فقد أفتوا بأن من كانت ذمّته مشغولهً بصلاهٍ ، فصلاته الأدائيّه بعد الوقت باطله ، لأنّ عدم الضدّ الخاص – و هو الصّلاه الحاضره – يكون مقدّمه لوجود الضدّ الآخر و هو الصّلاه الفائته .

لكن مقدميّه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر أوّل الكلام ، كما تقدّم بالتفصيل .

و منها : مسأله ترتّب العقاب على المخالفه للنهى بناءً على الدلاله ، و عدم ترتّبه بناءً على عدمها .

لكنّ استلزام مخالفه النهى الغيرى لاستحقاق العقاب أوّل الكلام .

و منها : ترتّب أثر المعصيه ، فإنّه إذا كان الأمر بالشيء دالّاً على النهى عن ضدّه ، يكون الضدّ الخاص – كالسّفر – معصيهً ، و يترتّب على ذلك وجوب إتمام الصلاه .

و لكنْ هذا يتوقّف على عدم انصراف أدلّه وجوب الإتمام فى سفر المعصيه عن النهى الغيرى العرضى .

و منها : فساد العباده ، لأنّه مع الدلاله على النّهى تكون العباده المزاحمه فاسدهً ، لأنّ النهى عنها موجب لفسادها ، أمّا مع عدم الدلاله فهى صحيحه ، و توضيح ذلك :

إنّه إن كان الأمر بالشيء يدلّ على النهى عن ضدّه من باب أنّ عدم أحد

الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر ، فيجب عدمه بمقتضى دلاله الأمر بالشيء على النهى عن ضدّه العام ، فلا ريب فى حرمه فعل الضدّ .

و إن كان الأمر بالشيء يدلّ على النهى عن ضدّه من باب الاستلزام ، بأنْ يكون عدم ذاك ملازماً لوجود هذا ، كان عدم ذلك الضدّ واجباً لكونه ملازماً للواجب ، و المفروض اتّحاد المتلازمين فى الحكم ، و إذا كان واجباً فوجوبه يدلّ على النهى عن الضدّ العام ، فيكون فعله محرّماً .

و إذا ثبت حرمه الضدّ - بأحد الطريقين : المقدميّه أو الملازمه - فإن كان الضدّ عبادةً ، وقعت باطله ، بناءً على أنّ النهى فى العبادات يوجب الفساد ... لكنّ هذا النهى تبعى و عرضى ، فلا بدّ من القول بدلاله النهى فى العبادات على الفساد حتى فى النواهى العرضيّه .

لكنّ الضدّين المتزاحمين ، قد يكونان مضيّقين ، و قد يكون أحدهما مضيّقاً و الآخر موسّعاً ، و على الأوّل ، فتارةً يكونان متساويين ، و أُخرى يكون أحدهما مهمّاً و الآخر أهم .

فإن كانا مضيّقين و أحدهما أهم ، كما لو دار الأمر فى آخر وقت الصّلاه بينها و بين إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنّه و إن كان وجوب الإزاله فوريّاً ، فإنّ ضيق وقت الصّلاه يوجب أهميّتها ، و حينئذٍ ، يكون الأمر بالصّلاه دالّاً على النهى عن الضدّ فلا تجوز الإزاله .

و إن كان وجوب أحدهما موسّعاً ، كما لو كان وقت الصّلاه موسّعاً و الأمر بالإزاله فورى ، فعلى القول بالدّلاله يكون الأمر بالإزاله دالّاً على النهى عن الصّلاه .

و لو كانا مضيّقين و كان أحدهما عملاً غير عبادى لكنْ كان أهمّ من الآخر العبادى ، كما لو دار الأمر فى ضيق الوقت بين أن يصلّى أو ينقذ النفس المحترمه

من الغرق ، فالأمر بالإنقاذ الأهم من الصّلاه يدلّ على النهى عنها بناءً على الدلاله ، فلو أتى بها حينئذٍ كانت فاسده ، لكون النهى عن العباده موجباً للفساد ، أمّا بناءً على عدم الدلاله ، فلا موجب لفسادها لو أتى بها فى ذلك الوقت و ترك الإنقاذ .

رأى الشيخ البهائى فى الثمره

و أورد الشيخ البهائى رحمه اللّه على هذه الثمره - كما عن كتابه (زبده الأُصول) - : بأنّ العباده باطله مطلقاً حتى على القول بعدم دلاله الأمر للنهى عن الضدّ ، فالثمره منتفيه ، و ذلك لأنّ العباده تتوقّف على قصد الأمر ، إذن ، فصحّه العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها فعلًا حتى يُقصد ، و فى صوره الأمر بشىءٍ و وقوع التزاحم بينه و بين ضدّه ، لا يوجد أمرٌ بالضدّ ، لاستحاله تعلّق الأمر بالضّدين معاً ، فالضدّ الآخر غير مأمور به ، سواء دلّ الأمر بالشىء على النهى عنه أو لم يدل؛ و مع عدم الأمر به يكون فاسداً ، لكونه عبادةً و صحّه العباده مشروطه بتعلّق الأمر بها .

الجواب عنه

و أجيب عن ذلك بوجهين :

أحدهما : ما ذكره صاحب (الكفايه) و غيره كالمحاضرات (١) ، من أنّ المعتبر فى صحّه العباده ليس خصوص قصد الأمر بل قصد القربه بأىّ وجهٍ تحقّق ، و الحاصل : إنّه يكفى الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى ، كأن يؤتى به بقصد كونه محبوباً له أو بداعى تحصيل الثواب عليه و القرب منه . و على هذا فالثمره مترتّبه .

لكن هذا الجواب مبنائى .

و الثانى : ما يستفاد من كلمات المحقّق الثانى ، و بيان ذلك :

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۳۴ ، محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۳۳۹ .

أوّلاً : إنّه يعتبر فی التكليف أن يكون المتعلّق مقدوراً ، و مناط اعتبار القدره فی المتعلّق هو حكم العقل بذلك - لا اقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا - فإن كان متعلّق التكليف هو طبيعی المأمور به لزم وجود القدره عليه ، و إن كان الحصّه من الطبيعه لزم وجود القدره عليه كذلك .

و ثانياً : إنّه إن كان المتعلّق هو الطبيعه ، فإنّ القدره عليها تحصل بالقدره علی فردٍ ما منها ، و انطباق الطبيعه عليه قهری .

و ثالثاً : إنّ الأمر يستحيل أن يتجاوز عن متعلّقه ، فلو كان المتعلّق هو الطبيعه فلا يتجاوز إلی الفرد .

و رابعاً : إنّ الحاكم بالإجزاء و سقوط الأمر هو العقل ، لأنّه فی كلّ موردٍ يكون الانطباق فيه قهريّاً ، فالإجزاء فيه عقلی .

ففی كلّ موردٍ توفّرت هذه المقدّمات ، تكون العباده صحيحه ، و يندفع اشكال الشيخ البهائی ، و إلّا فالإشكال وارد ، كما فی المضيّقين حيث القدره منتفيه .

رأی الميرزا النائينی

و ذهب الميرزا (1) إلی إنكار الثمره بوجهٍ آخر ، و ذلك : لأنّه إن اعتبر قصد الأمر فی عباديّه العباده ، فلا ثمره كما عن الشيخ البهائی ، و إنْ لم يعتبر فيها ذلك فكذلك ، أمّا بناءً علی عدم دلاله الأمر بالشیء علی النهی عن ضدّه فواضحٌ ، إذ الضدّ يؤتی به عبادةً لكونه ذا مصلحةٍ ملزمه يجب استيفاؤها ، فيؤتی به بقصدها و لا إشكال فی صحتها . و أمّا بناءً علی الدلاله ، فإنّ النهی عن الضدّ المزاحم ليس ناشئاً عن مفسدةٍ فی المتعلّق - و هو الصّلاه - و مبغوضيّه ذاتيّه فيه ، بل هو فی الواقع يرجع إلی مطلوبيّه الإزاله ، و إذْ ليس فی نفس الصّلاه مفسده ، فلا يكون مثل هذا

1- 1) أجود التقريرات 2 / 21 - 22 .

النهی بمانعٍ عن المقربیّه .

فالحاصل : إنّ المقتضی للمقربیّه - و هو المصلحه - موجود ، و المانع عنها - و هو النهی - مفقود .

فظهر صحّه الصّلاه علی التقدیرین ، فلا ثمره .

الدفاع عنه فی قبال المحاضرات و المنتقی

و أورد علیه فی المحاضرات : بأنّ الإتیان بالعمل بقصد الملاک و المصلحه غیر کافٍ فی العبادیّه ، بل لا بدّ من الإتیان به مضافاً إلی المولی ، و الإتیان به بقصد الملاک لا یفید إضافته إلیه .

و الجواب :

فأفاد شیخنا ما حاصله : إنه فرق بین مطلق المصلحه و المصلحه التی هی الغرض من التکلیف ، و قصد المصلحه التی هی الغرض عند المولی - کما لو کان الانتهاء عن الفحشاء و المنکر هو المصلحه فی إیجاب الصلاه - مقرّب إلی المولی و مضیف للعمل إلیه ... نعم ، قد یکون العمل مبتلی بالمزاحم الأهم ، فیکون المکلّف عاجزاً إلّا أنّ العمل واجد للمصلحه اللّازم استیفاؤها .

و الإشکال : بأن هذا إنّما یتمّ إن کانت المصلحه مترتبهً علی ذات العمل ، أمّا بناءً علی ترتّبها علی العمل المأتی به بعنوان العبادیّه ، فالمصلحه متأخّره رتبهً عن العمل ، و مع تأخّرها عنه کیف تقصد عند الإتیان به ؟

مندفعٌ بالنقض ، لأنّ المستشکل یری صحّه العباده المأتی بها بقصد المحبوبیّه عند المولی ، لکونها حینئذٍ عباده مضافه إلیه ، و الحال أنّ المحبوبیّه مترتّبه علی العبادیّه لا علی ذات العمل ، فتکون فی طول العبادیّه و متأخّره عنها ، فکیف یؤتی بالعمل بقصد المحبوبیّه ؟

ص:۱۶۶

الإيراد على الميرزا

لكن الإشكال الوارد عليه قوله بمقرّبيّه العمل و إن كان منهيّاً عنه ... لأنّه و إن كان النهى عن الصّلاه هو من جهه محبوبيّه الإزاله مثلاً لا لمفسدهٍ فيها ، إلّا أنّه زجر عن الصّلاه ، و مع الزجر كيف تكون مقرّبهً ؟ إن العقل يلحظ الزجر بغض النظر عمّا هو المنشأ له ، ويحكم بأنّ ما زجر عنه المولى فهو مبغوض عنده ، و المبغوض لا يكون مقرّباً بل مبعّداً عنه ... و لا أقل من الشكّ فى المقربيّه ، و معه يرجع الشكّ إلى العباديّه ، و المرجع حينئذٍ قاعده الاشتغال .

نتيجه البحث

إنّ الميرزا يرى - بناءً على دلاله الأمر على النهى عن الضدّ الخاصّ - صحّه العباده ، لكون العمل ذا مصلحه و النهى عنه غير ذاتى ، فيكفى قصد الملاک بناءً على عدم اعتبار قصد الأمر .

و الأُستاذ يرى أنّ هذا النهى أيضاً يؤثر ، فلا يصلح العمل للمقربيّه ، لكنّ الصّلاه صحيحه لأنّه لا يرى دلاله الأمر على النهى عن الضدّ .

و فى (المنتقى) - بعد أنْ قرّبه و أفاد أنّ مقصود المحقق النائينى بالملاک المصحّح للعباديّه هو المصلحه - يرد عليه :

« أولاً : إن قصد المصلحه لا يمكن تحققه هنا .

و ذلک : لأن العمل إذا فرض كونه عبادياً كانت المصلحه مما يترتب على العمل بقيد كونه عبادياً . أما ذات العمل فلا تترتب عليه المصلحه .

وعليه ، فلا يصلح ترتب المصلحه لأن يكون داعياً إلى الإتيان بالعمل ، لعدم ترتّبه عليه ، و الداعى ما كان بوجوده العلمى سابقاً و بوجوده العينى لاحقاً .

و بالجمله : لا يمكن أن يؤتى بالعمل بداعى المصلحه ، إذ لا مصلحه فيه ، بل

المصلحه تترتب على العمل العبادى فقصد المصلحه فى طول تحقق العباديه لا محقق لها ، فهو نظير الإتيان بالعمل بداعى ترتب الثواب أو الفرار من العقاب ، فإنه فى طول العباده لا محقق لها ، كما تقدم بيان ذلك فى مبحث التعبدى و التوصلى .

و ثانياً : لو فرض إمكان تحقق قصد المصلحه ، فهو لا يكون مقرباً ، لما تقدم من أنه يعتبر فى المقربيه ارتباط العمل بالمولى بنحو ارتباط ، و الإتيان بالعمل لأجل ترتب المصلحه عليه لا يرتبط بالمولى، فلا يكون العمل مقرباً لعدم ربطه بالمولى .

و على هذا، لا يستقيم ما أفاده المحقق النائينى من إنكار الثمره ، إذ الملاك المصحح ليس إلا المحبوبيه ، و هو لا يتحقق مع تعلق النهى بالعمل .

و لكن الذى يسهل الخطب ما عرفت من الالتزام بعدم اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده ، إما لأجل إنكار دعوى المقدميه التى هى عمده أساس القول بالاقتضاء . و أما من جهه إنكار وجوب المقدمه » (۱) .

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۳۶۲ - ۳۶۳ .

طرق تصحیح الفرد المزاحم

اشاره

بعـد أنْ ظهر أنّ الحق عـدم دلاله الأمر علی النهی عن الضدّ الخاصّ ، لا من باب المقدمیّه و لا من باب التلازم ، و أنّ الحق عدم دلالته علی النهی عن الضدّ العام ، لسقوط القول بالعینیّه و الدلاله التضمّنیّه و الالتزامیّه ، لکنّ دلالته علی مبغوضیّته ثابته ، لأنّه إذا کان الفعل محبوباً للمولی کان ترکه مبغوضاً له یقیناً ، و کذا العکس ، لکن لا بدّ من التنبیه علی أنّ متعلّق البغض - و هو الترک - لا یتجاوز عن متعلّقه ، لیکون لازمه - و هو فعل الضدّ الخاص - مبغوضاً کذلک ، فإذا کان الضدّ الخاصّ أمراً عبادیّاً فلا دلیل علی فساده .

إلّا أنّ عدم الدلیل علی عدم الفساد لا یکفی لعبادیّه العمل ، بل یعتبر أن یؤتی به مضافاً إلی المولی .

أمّا علی القول باشتراط صحّه العباده بقصد الأمر ، فقد تقدّم أنّه لا أمر بالنسبه إلی المزاحم فی عرض الواجب المأمور به ، لاستحاله طلب الضدّین ، فإمّا أن یدّعی وجود الأمر بالطبیعه - التی یکون الضدّ الخاص فرداً لها - فی عرض الأمر المتوجّه إلی الواجب ، و إمّا أن یدّعی کونه مأموراً به بالأمر الطولی علی أساس الترتّب .

و أمّا علی القول بصحّه العباده بقصد الملاک ، فلا بدّ أوّلاً من إثبات المبنی بإقامه الدّلیل علیه ، ثمّ تحقیق الصّغری و هو کون العمل واجداً للملاک .

ص:۱۶۹

.الطريق الأول

اشاره

و تفصيل الكلام على القول الأوّل هو : إنه بناءً على ما تقدّم عن المحقق الثانى ، فإنّ الطبيعه هى المتعلّق للأمر و الفرد غير مأمور به ، إلّا أنّ انطباقها عليه قهرى و الإجزاء عقلى ، و بذلك تتم عباديّه الفرد المزاحم .

.الأقوال فى اعتبار القدره فى متعلّق التكليف

و قد تقدّم سابقاً : أنّ طريق المحقّق الثانى مبنيٌّ على أنّ اعتبار القدره فى متعلّق التكليف هو بحكم العقل ، و الكلام الآن حول هذا المبنى ، فإنّ فى المسأله أقوالاً ثلاثه :

فقيل : إنّ القدره على المتعلّق غير معتبره فى صحّه التكليف ، فللمولى تكليف العاجز ، إلّا أنّ المكلّف إن كان قادراً على الامتثال فواجب ، و إن كان عاجزاً فهو معذور .

و هذا رأى جماعه من المحقّقين ، و منهم السيد الخوئى .

و قيل : إنّ القدره شرط فى التكليف .

فقال المحقّق الثانى و جماعه : إنّها شرط بحكم العقل .

و قال الميرزا : هى شرط باقتضاء الخطاب .

و القائلون بأنّها بحكم العقل ، اختلفوا بين قائل : بأنّ القدره على فردٍ ما من أفراد الطبيعه تكفى لصحّه الأمر بالطبيعه ، و قائل : لا تكفى .

و مذهب المحقّق الثانى هو الكفايه .

قال الميرزا :

الصحيح إنّه باقتضاء التكليف لا بحكم العقل ، وعليه ، فكون الفرد المزاحم فرداً للمأمور به محال ... و توضيح ذلك هو :

إنّ التكليف جعل الداعى ، و جميع التكاليف إنما تُنشأ لأجل أنْ يوجد الدّاعى للامتثال عند المكلّف ، و الداعى يقتضى - بذاته - إمكان المدعوّ إليه عقلاً و شرعاً ، لأنّ النسبه بينهما هى التضايف ، فلمّا كان الداعى إمكانيّاً فالمدعوّ إليه كذلك ، إذن ، فمتعلّق التكليف هو الفرد المقدور ، و أمّا غير المقدور فخارج عن التكليف ، و يكفى عدم القدره الشرعيّه ، لأنّ الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً ... .

و الحاصل : إنّ متعلّق التكليف هو غير الضدّ المزاحم .

إشكالات المحاضرات

و أورد عليه فى المحاضرات من جهات :

(الأُولى) إنّ ما أفاده قدّس سرّه - من التفصيل بين القول بأنّ منشأ اعتبار القدره شرطاً للتكليف هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز ، و القول بأنه اقتضاء نفس التكليف ، فيسلّم ما ذكره المحقّق الثانى على الأوّل دون الثانى - لا يرجع إلى معنى محصّل ، بناءً على ما اختاره من استحاله الواجب المعلّق و تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور فى ظرفه ، و بيان ذلك باختصار هو :

إنّ الأمر فى الواجب الموسّع و إنْ تعلّق بالطبيعه و بصرف الوجود منها ، إلّا أنّه مشروط بالقدره عليها ، و ذلك لا يمكن إلّا بأن يكون بعض وجوداتها - و لو كان واحداً منها - مقدوراً للمكلّف ، أمّا لو كان جميع أفرادها غير مقدور للمكلّف و لو فى زمان واحدٍ ، فلا يمكن تعلّق التكليف بنفس الطبيعه فى ذلك الزمان إلّا على القول بجواز الواجب المعلّق . و حيث أنّ الواجب الموسّع فى ظرف مزاحمته مع الواجب المضيّق غير مقدور بجميع أفراده ، فلا يعقل تعلّق التكليف به ، - ليكون انطباقه على الفرد المزاحم قهريّاً و إجزاؤه عن المأمور به عقليّاً - إلّا بناء على صحه الواجب المعلّق ، حيث يتعلّق الطلب بأمرٍ متأخّر مقدور فى ظرفه . و لا يفرّق فى

ذلک بین المسلکین فی منشأ اعتبار القدره فی المتعلّق .

نعم ، إنما یتمّ کلام المیرزا فیما إذا کان للواجب أفراد عرضیّه ، و کان بعضها - لا کلّها - مزاحماً بواجب مضیّق ، لأنه یصحّ حینئذٍ الإتیان بالفرد المزاحم بداعی امتثال الأمر بالطبیعه المقدوره بالقدره علی بعض أفرادها ، بناءً علی قول المحقّق الثانی ، کما لو وقعت المزاحمه بین بعض الأفراد العرضیّه للصّلاه و إنقاذ الغریق ، فی أحد مواضع التخییر بین القصر و الإتمام ، حیث أنّ الفرد المزاحم للإنقاذ هو الإتمام ، فیلزم علیه اختیار القصر لیتمکّن من الإنقاذ أیضاً ، فلو اختار التمام و عصی الأمر بالأهم - و هو الإنقاذ - فالصّلاه صحیحه ، لکونها فرداً من الطبیعه المأمور بها ، المقدور علیها بالقدره علی فردٍ و هو القصر ... أمّا بناءً علی مبنی المیرزا فلا تصحّ ، لأنّ متعلّق التکلیف هو الفرد المقدور و هو القصر ، و هذا الفرد غیر منطبق علی الفرد المزاحم .

لکنّ الکلام فی الأفراد الطولیه .

الجواب

أما سیّدنا الأُستاذ ، فقد ذکر أنّ هذا الإیراد من المحقق الأصفهانی (۱) و قد أوضحه السیّد الخوئی مفصّلاً . قال : و هو وجه لطیف لکنه لا یخلو عن مناقشهٍ سیأتی التعرّض لها فی غیر هذا المقام (۲). لکنّا لم نوفّق للوقوف علیه . و أمّا شیخنا الأُستاذ، فقد أجاب عن هذا الإشکال : بأنّ تعلّق التکلیف - بناءً علی القول بالواجب المعلّق - و إنْ کان معقولاً ، بأن یتعلّق الأمر بالعباده الموسّعه کالصّلاه فی حال مزاحمتها بالواجب المضیّق ، علی نحو یکون الوجوب الآن و الواجب فی

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۵۰ .

۲- ۲) منتقی الأُصول ۲ / ۳۷۱ .

المستقبل ، لاستحاله تعلّق الأمر الآن بالطبيعه من جهه كونها فی حال المزاحمه غير مقدوره بجميع أفرادها ، إلّا أن انطباق الواجب على الفرد المزاحم مورد للإشكال ، لأنّ حقيقه الواجب المعلّق هو أن يكون الوجوب مطلقاً و الواجب معلّقاً على الزمان الآتی ، فيكون الوجوب الآن و الواجب مقيّداً ، و إذا كان الواجب مقيّداً كذلک كان غير قابل للتطبيق - بما هو واجب - على الفرد فی أوّل الوقت ، إذ الفرد فی أوّل الوقت لا يكون فرداً للطبيعه بما هی مأمور بها .

و الحاصل : إنّ الواجب إنْ كان لا بشرط بالنسبه إلى الزمان الآتی ، فانطباقه على جميع أفراد الطبيعه ممكن ، لكنّه ليس بواجب معلّق ، و إن كان مشروطاً به ، فهو غير منطبق الآن على الفرد بعنوان الواجب .

و لو قيل : بأن تقيّد الواجب بالزمان اللّاحق يكون تارةً من جهه كونه دخيلاً فی الملاک و الغرض ، كما فی الحج حيث أنّ الوجوب الآن و الواجب مقيّد بأيام المناسک ، و هو قيد دخيل فی الغرض ، و أُخرى من جهه عدم قدره المكلّف لا لدخله فی الغرض ، فيتقيّد الواجب بزمان بعد زمان المزاحمه مع الأهم ، و ما نحن فيه من قبيل الثانی لا الأوّل ، فهو ذو ملاک .

فإنّه يمكن الجواب : بأنّ الفرق المذكور موجود ، لكن كليهما شريكان فی عدم إطلاق الواجب ، و مع تضيّق دائره الواجب المأمور به ، لا يمكن القول بأن هذا الفرد فرد للمأمور به بما هو مأمور به ، فالاشكال باق .

هذا ، على أنّ احراز واجديّه الواجب المقيّد بزمان بعد المزاحمه للغرض و أن تقيّده بذلک إنّما هو من جهه عدم القدره ، أمر مشكل .

(الجهه الثانيه) قال : إنّه لو تنزّلنا و سلّمنا الفرق بين القولين ، فلا يتم ما أفاده الميرزا كذلک بالنظر إلى مختاره من أنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل

العدم و الملکه ، فکلّ مورد لم یکن فیه التقیید فالإطلاق غیر ممکن . و ما نحن فیه من هذا القبیل ، لأنّ تقیید الطبیعه المأمور بها بالفرد المزاحم مستحیل ، فإطلاقها بالنسبه إلیه کذلک حتی علی قول المحقّق الثانی فی اعتبار القدره فی التکلیف .

و الحاصل : إنّه لا یمکن الحکم بصحه الفرد المزاحم ، لعدم إطلاق المأمور به ، لیکون الإتیان به بداعی الأمر حتی علی القول بصحّه الواجب المعلّق .

نعم ، بناءً علی ما حقّقناه من أنّ التقابل بینهما من قبیل التضادّ ، یصحّ الإتیان بالفرد المزاحم بداعی الأمر بالطبیعه ، بناءً علی جواز تعلّق الوجوب بأمر متأخّر مقدور فی ظرفه کما هو المفروض ، لأنّه إذا استحال التقیید کان الإطلاق ضروریّاً .

جواب الأُستاذ

فأجاب الأُستاذ : بأنّ استحاله التقیید إنّما تستلزم ضروره الإطلاق فیما إذا کان التقیید ممکناً ، أمّا لو لم یتمکّن المولی من التقیید فلا ، و ما نحن فیه من هذا القبیل ، فإنّ المولی - کما یعترف المستشکل - غیر متمکّن من التقیید بالفرد المزاحم ، و حینئذٍ ، فلا یکون الإطلاق کاشفاً عن کون مراده مطلقاً ... .

و الحاصل : إنّه لا اعتبار لمثل هذا الإطلاق .

(الجهه الثالثه) فی أنّ القدره غیر معتبره فی صحّه التکلیف ، و هو القول الثالث من الأقوال فی المسأله ، فلا هی معتبره بحکم العقل ، و لا هی معتبره باقتضاء الخطاب ، بل إنّها معتبره بحکم العقل فی مرحله امتثال التکلیف . قال :

و ذلک : لأنّ حقیقه الحکم و التکلیف عباره عن اعتبار المولی کون الفعل علی ذمّه المکلّف و إبرازه فی الخارج بمبرز ، و هذا الاعتبار لا یقتضی اختصاص الفعل بالحصّه المقدوره ، ضروره أنّه لا مانع من اعتبار الجامع بین المقدور و غیر المقدور .

فالحاصل : إنّه لا مقتضی من قبل الخطاب لاعتبار القـدره فی المتعلّق ، و کذا العقل ، فإنّه لا یقتضـیه إلّا فی ظرف الامتثال ، فإذا لم یکن المکلّف حین جعل التکلیف قادراً علی الامتثال و أصبح قادراً علیه فی ظرفه ، صحّ التکلیف و لا قبح فیه عقلاً .

جواب الأُستاذ

و قد أجاب عنه الأُسـتاذ : بأنّ اعتبار المولی الفعل علی ذمّه المکلّف فعل اختیاری له ، و کلّ فعل اختیاری فهو معلول للغرض ، و لیس الغرض إلّا جعل الداعی للعبد نحو الفعل ، و حینئذٍ تعود نظریه المیرزا من أن جعل الداعی یقتضـی القدره علی المدعوّ إلیه ، فلو کـان عاجزاً عن الامتثال لم یمکن من المولی جعل الـداعی له ، فإنْ کان التکلیف مطلقاً جعل الـداعی کـذلک ، و إنْ کان مشـروطاً بشـرطٍ کان الـداعی فی ظرف تحقّق الشـرط ، و أمّا إن کان معلّقاً - بأنْ یکون الوجوب فعلیّاً و الواجب اسـتقبالیّاً - فإنْ البعث الإمکانی الفعلی نحو الأمر المتأخّر یقتضی إمکان الانبعاث فی الواجب فی ظرفه ، و کذلک الحال بناءً علی إنکار الواجب المعلّق ، فإنّ البعث الإمکانی یقتضی الانبعاث الإمکانی .

فالحاصل : إنّه علی جمیع التقادیر و الأقوال : البعث الإمکانی یقتضی الانبعاث الإمکانی .

کلام المحقّق العراقی فی المقام

و ذکر المحقّق العراقی فی (المقالات) (۱) - مشـیراً إلی نظریّه المیرزا بعنوان التوهّم - ما حاصـله : إنّ القدره علی الامتثال من الأُمور الدخیله فی فاعلیّه الإراده حتّی لو لم یکن الخطاب فعلیّاً ، و حقیقه الحکم هی الإراده المبرزه ، فإنْ أُرید

۱- ۱) مقالات الأُصول ۱ / ۱۰۶ .

للإراده الوصول إلى الفعليّه اعتبرت القدره ، فتكون القدره ممّا يعتبر فى ظرف الامتثال ...

و الحاصل : فاعتبار القدره متأخّر رتبهً عن الخطاب ، و الخطاب متأخّر رتبهً عن متعلّقه ، و مع تأخّره لا يمكن أن يكون دخيلاً فيه ... فالخطاب لا يقتضى اعتبار القدره خلافاً للميرزا .

نقد كلام العراقى و الدفاع عن الميرزا

و قد انتقد الشيخ الأُستاذ كلام المحقّق العراقى بما انتقد به كلام المحاضرات ، و حاصل ما أفاده هو : إنه لا ريب فى أنّ المتأخّر لا يمكن أخذه فى المتقدّم عليه ، و لو أنّ المولى قد أخذ القدره فى متعلّق حكمه لتمّ كلام هذا المحقّق ، لكنّ تقيّد الخطاب بالقدره ليس بأخذ المولى بل إنّه تقيّد و تضيّق ذاتى ، لما تقدّم من أنّ الحكم بعث ، و هو يقتضى القدره على المبعوث إليه ، لأنّ المولى الحكيم الملتفت لا يبعث نحو غير المقدور ، فالبعث من أصله مضيّق و بذلك تتضيّق دائره المتعلّق ، و يكون الحصّه المقدوره فحسب .

و الحاصل : إنّ كلام المحقّق النائينى قوى ... و لا يصلح ما ذكر للردّ عليه .

الإشكال على الميرزا

إلّا أنّ فيه - بعد الموافقه على كبرى أنّ البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى - أن تلك الكبرى غير منطبقه هنا حتّى تتم دعوى أنّ البعث نحو الطبيعه يختص دائماً بالحصّه المقدوره منها ، لأنّ المفروض كون البعث نحو الطبيعه ، و هى لا- بشرط بالنسبه إلى الخصوصيّات الفرديّه ، و أنّ حقيقه الإطلاق رفض القيود ، و على ما ذكر ، فإنّ المولى لما يبعث نحو الطبيعه فهو يريد الوجود المضاف إليها ، و إذا كان البعث الإمكانى يقتضى الانبعاث الإمكانى ، فإنّ القدره

على فردٍ مـا من أفراد الطبيعه تحقّق إمكان الانبعاث ، فلا محاله تكون الطبيعه بما هى مأمور بها منطبقهً على الفرد المزاحم ، و إذا تمّ الانطباق القهرى تمّ الإجزاء .

و الحاصل : إنّ الخطاب لا يتعلّق بالحصّه المقـدوره من الطبيعه ، بل هو متعلّق بالطبيعه المقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، و منهـا الفرد المزاحم ، خلافاً للميرزا القائل بخروج الفرد المزاحم غير المقـدور عن المصـداقيّه للطبيعه المأمور بها بما هى مأمور بها .

.التحقيق فى اعتبار القدره فى صحّه التكليف

أمّا على القول الثالث ، فمشكله تصحيح العباده المزاحمه منحلّه ، لأنّه بناءً عليه يكون التكليف متعلّقاً بالطبيعه ، و هو غير مشروط بالقدره ، فيصحُّ الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر ، لأن انطباق الطبيعه عليه قهرى و الإجزاء عقلى .

و أمّا على القول باعتبار القـدره بحكم العقل فكذلك ، لأنّ الطبيعه مقدوره بالقدره على فردٍ ما من أفرادها ، فيصح الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه .

و أمّا على القول باعتبارها باقتضاء نفس الخطاب ، فالمشكله باقيه ، لأنّ المتعلّق – بناءً عليه – هو الحصّه المقدوره من الطبيعه ، لا الجامع بين المقـدور و غير المقـدور ، فلا يصـحّ الفرد المزاحم بالإتيان به بقصـد الأمر ، و تصل النوبه إلى قصد الملاک – و هو الطريق الثانى – .

لكنّ التحقيق عند الأُستاذ قابليّه الطبيعه لتعلّق الأمر و صحّه العباده المزاحمه بقصد الأمر ... .

فلا فرق بين الآراء الثلاثه فى حلّ المشكله .

إلّا أنّ الحق – عنده – بقاء المشكله على حالها ، لأنّه لا قدره على الطبيعه فى

الأفراد الطوليّه فی أوّل الوقت ، فلا بدّ من تصویر الواجب المعلّق ، وعلیه ، فیکون الواجب بعد الفرد المزاحم ، لأنّه - أی الفرد المزاحم - مقیّد بالزمان الآتی ، فلا ینطبق الواجب علیه ... فلا یمکن تصحیحه بقصد الأمر المتعلّق بالطبیعه ، و تصل النوبه إلی طریق قصد الملاک أو طریق الأمر الترتّبی .

.الطریق الثانی

اشاره

و البحث فی الطریق الثانی - و هو تصحیح العباده بقصد الملاک ، کما ذهب إلیه صاحب (الکفایه) و المیرزا - یستدعی الکلام فی جهتین :

جهه الکبری ، و هی تصحیح العباده بقصد الملاک ، و أنّه لا ینحصر تصحیحها بقصد الأمر فقط ... و للتحقیق عن هذه الجهه موضع آخر .

وجهه الصغری ، و هی المهمّه فی المقام ، و هی أنّه کیف یثبت الملاک فی الفرد المزاحم ؟

إنّه لا بدّ من الکشف عن الملاک کی یؤتی بالعمل بقصده ، و المفروض عدم وجود أمر عرضی یکون کاشفاً عنه کشف المعلول عن العلّه - علی مسلک العدلیه - لأنّ وجوده مشروط بالقدره علی الامتثال و هی منتفیه ، من جهه أنّ الواجب علیه هو الفرد الأهمّ ، فالمکلّف عاجز شرعاً عن امتثال الواجب المزاحم المهم ، فهل یمکن الکشف عنه عن طریق مفاد المادّه بعد سقوط اطلاق الهیئه لکونها مشروطه بالقدره ؟ هنا وجوه :

[الطریق الاول للکشف عن الملاک]

اشاره

.الوجه الأوّل

یقول المیرزا - کما فی (أجود التقریرات) (۱) - بعدم تبعیّه إطلاق المادّه لإطلاق الهیئه ، و توضیح هذه الدعوی هو : إنّ قول المولی « صلّ » مشتمل علی

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۲۵ - ۲۶ .

مادهٍ و هو الواجب الذی تعلّق به الحکم ، و علی هیئهٍ و هو الحکم أی الوجوب ...

و کلٌّ منهما صالحٌ للتقیید بالقدره أو غیرها من القیود ، و للإطلاق برفض القیود کلّها ، فإن أخذ المولی فی خطابه القدره علی الواجب ، کأن یقول : إنْ قدرت فصلّ ، فقد اعتبرت القدره الشرعیّه إلی جنب القدره العقلیّه - المعتبره بحکم العقل علی مسلک المحقّق الثانی ، أو باقتضاء الخطاب علی مسلک المیرزا - و کشفت عن دخلها فی الغرض من الصّلاه ، و إنْ لم یأخذها کشف - عدم أخذها - عن عدم دخلها فی الغرض .

و کذلک الحال بالنسبه إلی الوجوب ... .

لکنّ المفروض أنّه مع التزاحم بالأهمّ ، لا وجوب بالنسبه إلی المهمّ و هو الصّلاه ، فلا اطلاق للهیئه ، لکون وجوب الصّلاه مقیّداً بالقدره ، و حینئذٍ ، یأتی البحث عن أنّه إذا سقط إطلاق الهیئه یسقط بتبعه إطلاق المادّه أو لا ؟

فذهب المیرزا إلی بقاء المادّه علی إطلاقها ، و أنّه کاشف عن أنّ الغرض قائم بالجامع بین المقدور و غیر المقدور ، فیکون الفرد المزاحم - و إن کان غیر مقدور - واجداً للملاک بمقتضی الإطلاق ، و یمکن الإتیان به بقصده .

هکذا قرّب الأُستاذ هذا الوجه .

و فی (المحاضرات) : إنّ الفرد المزاحم تام الملاک حتی علی القول بکونه منهیّاً عنه ، لأنّ النهی المانع عن التقرّب بالعباده ، هو الذی ینشأ من مفسدهٍ فی متعلّقه و هو النهی النفسی ، و أمّا النهی الغیری ، فبما أنّه لا ینشأ من مفسدهٍ فی متعلّقه ، لا یکشف عن عدم وجود الملاک فی المتعلّق . فبضم هذا إلی کبری کفایه قصد الملاک ، تتمّ صحه عبادیّه الفرد المزاحم (1) .

1- 1) محاضرات فی أُصول الفقه 2 / 371 .

اشکالات المیرزا علی نفسه و جوابه عنها

ثمّ إن المیرزا أورد علی نفسه اشکالات أربعه ، و أجاب عنها (۱) .

الأوّل : إنه لا إطلاق مع وجود المقیّد العقلی حتی یتمسّک به ، و علی القول باقتضاء ذات الخطاب القدره فی المتعلّق ، یتقیّد المتعلّق و یخرج عن الإطلاق .

و بعباره أُخری : صحّه الفرد المزاحم من جهه الملاک ، لا یجتمع مع القول باقتضاء الخطاب القدره فی المتعلّق ، لأنّه بناءً علیه تکون القدره دخیلهً فی ملاک الحکم ، و بارتفاعها یرتفع الملاک .

الثانی : إنّه لو سلّمنا عدم القطع بالتقیید باقتضاء الخطاب ، فلا ریب فی أنّ ذلک صالح للقرینیّه ، فیکون المقام من صغریات احتفاف الکلام بما یصلح للقرینیّه ، فلا ینعقد الإطلاق ، لیتم الملاک فیقصد بالفرد المزاحم .

الثالث : إنّه لو سلّمنا عدم الصلاحیّه للتقیید ، إلّا أنّ إطلاق المتعلّق إنّما یکشف عن عدم دخل القید فی الملاک ، فیما إذا لزم نقض الغرض من عدم التقیید فی مقام الإثبات ، مع دخله فی مقام الثبوت ، و أمّا إذا لم یلزم نقض الغرض ، فلا یکون الإطلاق فی مقام الإثبات کاشفاً عن عدم القید فیه ثبوتاً ، فلو کان غرض المولی متعلّقاً بالرقبه المؤمنه - مثلاً - کان علیه البیان فی مقام الإثبات لئلّا یلزم نقض الغرض ، و من عدم البیان نستکشف عدم دخل الإیمان فی الغرض و یتم الإطلاق . و أمّا إذا لم یلزم فی موردٍ نقض الغرض من عدم البیان ، فلا یتم استکشاف الإطلاق .

و ما نحن فیه من هذا القبیل ، و ذلک لأنّا نعلم بأنّ المکلّف عاجز عن الإتیان بالفرد غیر المقدور ، فهو غیر محتاج إلی البیان کی نقول بأنّ عدم البیان عن التقیید

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۲۶ - ۲۷ .

کاشف عن الإطلاق و إلّا یلزم نقض الغرض ... فالمورد لیس من موارد التمسّک بإطلاق المتعلّق .

الرابع : إنّ أوّل مقدّمات الإطلاق هو کون المتکلّم فی مقام البیان من تلک الجهه التی یراد التمسّک بالإطلاق فیها ، و بدون ذلک فلا یتم الإطلاق ... مثلاً : الآیه المبارکه : «فَکُلُوا مِمّا أَمْسَکْنَ علیه » فی مقام بیان حلیّه أکل هذا الصید ، و لیست فی مقام البیان من جهه الطهاره و النجاسه حتی یُتمسّک بإطلاقها فیقال بطهاره هذا الحیوان الذی اصطاده الکلب .

و فیما نحن فیه : المولی فی مقام بیان متعلّق حکمه ، و لیس فی مقام بیان ملاک الحکم ، حتّی یقال بأنّه لم یقیّد بالقدره ، فالملاک مطلق و المتعلّق للحکم مطلق .

و الجواب :

أمّا عن الإشکال الأوّل ، فبأنّ تقیید المتعلّق عقلاً یکون إمّا باقتضاء الخطاب کما هو مسلک المیرزا ، و إمّا بحکم العقل ، و لا ثالث لهما . و الأوّل تقیید عقلی ذاتی و الثانی تقیید عرضی . و أیضاً : فإنّ الأوّل متحقّق فی کلّ خطابٍ لأنّه باقتضاء نفس الخطاب ، بخلاف الثانی ، فهو یختص بالخطاب الصادر من الحکیم ، لکون خطاباته تابعه للحسن و القبح العقلیین ، فالأوّل یرجع إلی اقتضاء العقل النظری ، و الثانی إلی اقتضاء العقل العملی و هو قبح تکلیف العاجز .

و حینئذٍ : فإنْ کان المدّعی تقیید متعلّق الحکم – و هو المادّه – باقتضاء نفس الخطاب ، فمن الواضح أنّ التقیید متأخّر عن الحکم المتأخّر عن المتعلّق ، فهو متأخّر عن المتعلّق بمرتبتین ، و لا یمکنه أنْ یؤثر فی إطلاقه فی مرحله قیام الغرض تام بلا کلام .

و إن كـان المـدّعى تقييـد المتعلّق بحكم العقـل ، فإن حكم العقل متأخّر عن حكم الشـرع ، تأخّر الحكم عن موضوعه ، و حكم الشرع فى مرتبهٍ متأخّرهٍ عن المتعلّق ، فالتقييد متأخّر عن المتعلّق بمرتبتين كذلك .

فاندفع الإشكال الأوّل .

و بذلك يندفع الإشكال الثانى ، فإنّه إذا ثبت استحاله التقييد ، لا يبقى احتمالٌ حتى يكون صالحاً للقرينيّه .

و أمّا عن الإشكال الثالث ، فقد ذكر جوابين :

أحـدهما : إن هذا إنّما يتم فيما إذا كان الشك فى اعتبار القدره التكوينيّه فى الملاك ، لاسـتحاله صدور غير المقدور ، فلا يلزم من عـدم البيـان نقض الغرض أصـلاً . و أمّـا إذا كـان الشك فى كون القـدره – و لو كانت شـرعيّه – دخيلهً فى الملاك كما هو المفروض فى المقام ، فيلزم نقض الغرض من عـدم التقييـد ، إذ للمكلّف الإتيان بالواجب الموسّع مع التزاحم بينه و بين المضـيّق تمسّكاً بالإطلاق ، إذن ، لا بدّ من البيان ، و مع عدمه يستكشف عدم الدخل و يتم الإطلاق .

و الثانى : إن لزوم نقض الغرض ليس من مقدّمات الإطلاق ، بل إنّ من مقدّماته تبعيّه مقام الإثبات لمقام الثبوت ، فكون المتكلّم فى مقام بيان جميع ما له دخل فى غرضه يسـتلزم بيان ذلك كلّه و إلّا لزم الخلف ، فمن الإطلاق و عـدم التقييـد بقيدٍ يستكشـف عدم دخله فى مقام الثبوت ، بلا حاجه إلى ضمّ مقدّمه لزوم نقض الغرض .

و أمّا عن الإشكال الرابع فأجاب :

بـأنّه ليس المراد الكشف عن الملاـك من جهه كون المولى فى مقـام البيـان له ، بـل المراد هو : إنّه لمّا كان فى مقام بيان متعلّق حكمه ، و الأحكام تابعه للملاكات

و معلوله لها ، فتوجّه التكليف إلى ذات المتعلّق بلا أخذ القيد فيه ، يكشف عن كون العلّه - و هو الملاک - مطلقاً كذلك ، فيصحّ حينئذٍ التمسّک بالإطلاق للكشف عن الملاک المطلق .

و إذا اندفعت الإشكالات ، فلا مانع من التمسک بإطلاق المادّه للكشف عن الملاک ، فيؤتى بالصّلاه بقصده .

قال الأُستاذ

و تنظّر الأُستاذ فيما أجاب به الميرزا عن الإشكالات ... فوافق على الجواب الأول عن الإشكال الثالث . و أبطل الثانى : بأنه و إنْ كان المعروف عدم كون لزوم نقض الغرض من مقدّمات الإطلاق ، لكنّ الحق هو كون المولى فى مقام بيان الغرض ، لأنّ الأمر معلول له و لحاظ المولى له عرضى ، و لكنّ لحاظه للغرض ذاتى ، لأنه هو العلّه للأمر .

و أمّا جوابه عن الإشكالين - الأوّل و الثانى - و ملخّصه : استحاله تقييد ما هو المتأخّر رتبةً لما هو متقدّم فى الرتبه ، ففيه :

إنّ المقيّد هو المولى إنْ أخذ القيد فى المتعلّق ، و هو المطلق إنْ رفضه ، و انقسام الصّلاه إلى المقدوره و غير المقدوره ، أمر واقعى طارئ على الصّلاه قبل حكم المولى - لا فى مرتبته و لا بعده - سواء وجد الحكم أو لا ... فإنْ كان القيد دخيلاً فى غرض المولى الملتفت إلى الانقسام أخذه فى متعلّق حكمه و إلّا رفضه ، فالإطلاق و التقييد بالنسبه إلى القدره ليس من الانقسامات الحاصله من ناحيه الخطاب ، بل هو القرينه على أخذ المولى للقيد فى المتعلّق ، و التقييد حاصل فى رتبه المتعلّق ، غير أنّ القرينه عليه - و هو الخطاب - متأخّر عن ذى القرينه بالتأخّر الطبعى كما حقّق فى محلّه ، و إذا كان التقييد فى مرتبه المتعلّق فلا إطلاق .

و بما ذكر يسقط الجواب عن الإشكال الثانى .

و أمّا جوابه عن الإشكال الرابع ففيه :

إنّه قد ورد الأمر بالصّلاه فى مرتبه الاستعمال على طبيعى الصّلاه ، لكنّه مقيّد عقلاً - باقتضاء الخطاب عند الميرزا - بالحصّه المقدوره ، فالمراد الجدّى من الصّلاه أخصّ من المراد الاستعمالى ، و الكاشف عن الملاك هو المراد الجدّى لا الاستعمالى ، و إذا كان المراد الجدّى هو الحصّه المقدوره من الصّلاه ، فكيف يكون كاشفاً عن وجود الملاك فى الحصّه غير المقدوره ؟

و بتعبير السيد الأُستاذ : « إنّ الدليل الدال على تبعيّه الأحكام للمصالح من إجماعٍ أو عدم اللغويه و الحكمه لا يقتضى سوى توفّر الملاك فيما انبسط عليه الأمر و بعث نحوه ، و إن كان قد تعلّق فى ظاهر الخطاب بالمطلق ، و لا ملازمه بين وجود الملاك و أخذ الشىء فى متعلّق الأمر خطاباً ، و المفروض فيما نحن فيه أن الأمر و إنْ كان يرد على المطلق لا على المقيّد ، و لكنْ إنما ينبسط فى مرحله عروضه على الحصّه المقدوره دون الأعم » (1) .

فالحق : امتناع التمسّك بالإطلاق ، لوجود القرينه العقليّه ، بحكم العقل بقبح تكليف العاجز أو باقتضاء نفس الخطاب لأنْ يتوجّه التكليف إلى الحصّه المقدوره ، فإنّ هذه القرينه مانعه من انعقاد الإطلاق فى المادّه ، و حينئذٍ ، فلا كاشف عن الغرض .

رأى السيد الخوئى

و جوّز السيّد الخوئى التمسّك بالإطلاق بناءً على مسلكه من أنّ القدره لم تعتبر فى متعلّق التكليف ، لا من جهه حكم العقل و لا من جهه اقتضاء التكليف ،

١- ١) منتقى الأُصول ٢ / ٣٨٠ .

فلا موجب لاعتبارها فيه ، إلّا أنّ الإشكال فی المقتضی لهذا الإطلاق ، لأنّ المتکلّم غالباً بل دائماً لیس فی مقام بیان ما یقوم به ملاک حکمه ، حتی یمکن التمسک بالإطلاق فیما إذا شک فی فردٍ أنّه واجد للملاک أم لا ، و مع قطع النظر عن ذلک و فرض أنّه فی مقام البیان حتی من تلک الجهه ، فلا مانع من التمسّک بالإطلاق ، إذ قد عرفت أنّه لا حکم للعقل و لا اقتضاء للتکلیف لاعتبار القدره فی المتعلّق ، لیکونا صالحین للبیان و مانعین عن ظهور اللّفظ فی الإطلاق .

و حاصل کلامه : إنّه لا حکم للعقل باشتراط التکلیف بالقدره ، و لا اقتضاء للتکلیف لذلک ، فلا مانع من التمسّک بالاطلاق ، لأنّه لا یکون الاشتراط إلّا بأحد الأمرین المذکورین ، بل القدره شرط لتنجّز التکلیف . لکنّ الکلام فی تمامیته الإطلاق ، لأن المولی فی مقام بیان متعلّق الحکم لا ما یقوم به الملاک ، فلا مقتضی لانعقاده . و هذا هو الصحیح فی الإشکال علی الإطلاق .

قال الأُستاذ

و فیه :

أوّلاً : إنّ الکلام فی حکم المولی الحکیم الملتفت و لیس حول غیره ، و لذا قیّد ما ذکره بالموالی العرفیّه حیث قال « بل الغالب فی الموالی العرفیّه غفلتهم عن ذلک فضلاً عن کونهم فی مقام بیانه » (۱) ... فالکلام فی الخطابات الشرعیّه الصادره من الشارع ، و قد تقرّر أنّ تکالیفه معلوله للأغراض ، فکیف لا یکون فی مقام بیان غرضه ؟

و ثانیاً : إن ما ذهب إلیه من أنّ القدره من شرائط التنجیز ، فلها الدّخل فی استحقاق العقاب فقط ، لا یجتمع مع ما ذهب إلیه من أنّ التکلیف اعتبار مبرَز ، و أنّ

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۳۰ الهامش .

الأمر مصداق للبعث و النهی مصداق للزجر . و توضیح ذلک :

إنه لا ـ یخفی الفرق بین المفهوم و المصداق ، فکلّما کان الاتّحاد بین الشیئین مفهومیّاً کان الحمل بینهما أوّلیّاً ، و کلّما کان الاتحاد بینهما فی الوجود کان الحمل شائعاً . فالمفهوم - أی الصّوره الذهنیّه - من « زید » غیر ما هو المفهوم من « الإنسان » إلّا أنّهما فی الوجود واحد ، و هذا معنی المصداقیّه . فهذا مطلب .

و مطلب آخر هو : إنّ مفهوم « البعث » لا یستلزم « الانبعاث » لکن مصداقه یستلزمه .

فإذا کان الأمر مصداقاً للبعث ، فللبعث وجودٌ ، و یستلزم وجود الانبعاث ، و وجوده یستلزم القدره ... وعلیه ، فالبعث الإمکانی - بمعنی وجود المقتضی و عدم موانع الطاعه - یستلزم الانبعاث الإمکانی ... و لو لا ـ القدره لما تحقّق الانبعاث ... فانفکاک الانبعاث عن القدره غیر معقول ... فتکون من شرائط التکلیف ، إمّا بحکم العقل و إمّا باقتضاء نفس الخطاب .

فظهر سقوط ما ذهب إلیه السیّد المحقّق الخوئی .

المختار

و أنّ الحق عدم تمامیّه التمسّک بإطلاق المادّه و متعلّق الأمر ، لکون المتعلّق مقیّداً عقلًا بالقدره ، إذ الحکم العقلی هنا - سواء علی مبنی المحقّق الثانی أو المحقّق النائینی - یصلح لأن یعتمد علیه المولی و یکتفی به إن کان غرضه هو المقیّد ، فلا کاشف عن الملاک .

أقول : و هذا الذی ذکر - أعنی صلاحیّه ذلک لأن یعتمد علیه المولی - موجود فی کلمات السیّد الخوئی أیضاً فی (تعالیقه) (1) .

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۳۰ . الهامش .

.الطريق الثانى للكشف عن الملاک

اشاره

و أمّا الطريق الثانى للكشف عن الملاك ، الذى جاء به صاحب الكفايه ، فهذا توضيحه :

إنّ الشىء قد يكون متعلّقاً للأمر بنفسه و قد يكون متعلّقاً له لكونه مصداقاً للطبيعه المأمور بها ، فالأوّل : كالصّلاه فى المسجد ، فيما لو أُمر بالصّلاه فيه ، و الثانى : كالصّلاه فيما لو قال : « صل » .

و فى المقابل : ما لا يكون متعلّقاً للأمر لا بنفسه و لا بكونه مصداقاً ، و هذا يكون على ثلاثه أنحاء :

الأوّل : ما خرج عن المصداقيّه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص اللفظى ، كقوله لا تكرم الفساق ، المخرج لهم عن عموم أكرم العلماء .

و الثانى : ما خرج عن المصداقيّه للطبيعه المأمور بها بالتخصيص العقلى ، كموارد اجتماع الأمر و النهى ، حيث تخرج الصّلاه فى الدار المغصوبه عن الطبيعه المأمور بها ، بحكم العقل بعدم صلاحيّتها للمقربيّه .

و الثالث : ما خرج عن المصداقيّه للطبيعه المأمور بها مع تماميّه المقتضى ، لوجود المانع و المزاحم من الفرديّه و المصداقيّه ، كالصّلاه فى وقت الإزاله ، فإنّها تخرج عن الفرديّه للصّلاه المأمور بها ، و المخرج ليس المخصّص اللفظى أو العقلى حتى يكشف عن عدم الملاك ، بل الملاك موجود و المخرج هو عدم القدره ، فإنّ القدره دخيله فى توجّه الخطاب ، و بدونها لا يتوجّه إلى المكلّف ، و على الجمله ، فإنّ المزاحمه مع الإزاله الواجبه توجب سلب القدره عن المكلّف ، فيمتنع تكليفه بالصّلاه مع وجود المقتضى لذلك ، بحيث لو لم يكن النهى الغيرى مانعاً عن التكليف ، و كان الأمر بالشىء غير مقتضٍ للنهى عن ضدّه

الخاص ، جاز الإتيان بالصّلاه بقصد الملاک .

إشکالات المحقّق الإیروانی

و قد أورد علیه المحقّق الإیروانی بوجوه :

الأوّل : إنّ المفروض سقوط الأمر علی أثر المزاحمه مع الواجب الآخر ، فلو کانت المصلحه فی نفس الأمر ، فلا تبقی بعد سقوطه مصلحه حتی یُؤتی بالعمل بقصدها ، فلا یتم ما ذکره من أنّ الشیء قد یکون متعلّقاً للأمر بنفسه .

و الثانی : إن ما ذکره إنما یتم بناءً علی مسلک العدلیّه من تبعیّه الأحکام للملاکات فی الواقعیات .

و الثالث : إنّه مع المزاحمه لا تبقی مصلحه للأمر ، فلو کان هناک مصلحه لما انتفی الأمر من الشارع .

جواب الأُستاذ عن هذه الإشکالات :

أمّا الأوّل ، ففیه : إنّ مورد الکلام هو الضدّ العبادی کالأمر بالصّلاه و الأمر بالإزاله ، فلو سقط الأمر بالصّلاه علی أثر المزاحمه ما انتفت مصلحه الصّلاه . فغایه ما یرد علی المحقّق الخراسانی أن کلامه أخصّ من المدّعی .

و أمّا الثانی ، ففیه : إنّ صاحب الکفایه یتکلّم هنا علی مبنی العدلیّه .

و أمّا الثالث ، ففیه : إنّ المقصود هو وجود المصلحه فی متعلّق الأمر ، و کون الأمر ذا مصلحه هو لوجود المصلحه فی متعلّقه ، إلّا أنّ عدم القدره هو المانع عن الأمر .

فظهر ، اندفاع هذه الإشکالات إلّا الأوّل کما ذکرنا .

تقریر آخر للإشکال و الجواب عنه

و قد یقرّر الإشکال علی (الکفایه) بوجهٍ آخر (۱) و هو : إنّ الأمر هو الکاشف عن الملاک کشف المعلول علی العلّه ، فإذا سقط علی أثر المزاحمه انتفی الکاشف عن الملاک ، و حینئذٍ ، کما یحتمل أن یکون سقوط الأمر بسبب وجود المانع و هو عدم القدره ، کذلک یحتمل أن یکون بسبب عدم المقتضی و هو الملاک ، و مع هذا الاحتمال کیف یقطع بوجود الملاک حتی یُقصد فی العباده ؟

لکنّه یندفع : بأنّ مفروض الکلام عدم وجود المخصّص اللفظی و العقلی فی المقام ، وعلیه ، فإنّه لا مانع من عموم الأمر إلّا الأمر بالأهمّ المزاحم له ... فکان المانع هو المزاحم الموجب لعدم القدره علی الامتثال ، مع العلم بعدم دخل القدره فی الملاک ، فمع لحاظ جمیع هذه الجهات ، ینحصر المانع بعدم القدره علی الامتثال مع وجود الملاک ، فلا مجال لهذا الإشکال .

.الطریق الثالث للکشف عن الملاک

اشاره

و أمّا الطریق الثالث ، فهو طریق الدلاله الالتزامیه ، و تقریب ذلک ضمن أُمور :

الأوّل : إنّ الأحکام تابعه للملاکات و معلوله لها ، کما هو مسلک العدلیّه .

و الثانی : إنّ الأمر إذا تعلّق بشیء کان له مدلولان ، أحدهما : المدلول المطابقی و هو وجوب ذلک الشیء . و الآخر : المدلول الالتزامی ، و هو کون الوجوب ذا ملاک .

و الثالث : إنّه إذا سقط المدلول المطابقی علی أثر وقوع المزاحمه بین هذا الأمر و أمرٍ آخر أهم منه ، فالمدلول الالتزامی - و هو الدلاله علی وجود الملاک - باقٍ .

أمّا الأمر الأوّل ، فهو واضح .

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۳۶۰.

و أمّا الأمر الثانی ، فکذلک .

.هل تبقی الدلاله الالتزامیه بعد سقوط المطابقیه ؟

إنّما الکلام فی الأمر الثالث ، و هو بقاء الدلاله الالتزامیّه بعد سقوط المطابقیّه ، باقتضاء الخطاب کما علیه المیرزا ، أو بحکم العقل من قبح تکلیف العاجز کما علیه المشهور ، و قد ذکروا فی بیان بقائها ما حاصله : إنّ ذلک مقتضی التفکیک فی الحجیه و أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، فأمّا الدلاله المطابقیّه فقد سقطت لأن امتثالها کان مشروطاً بالقدره فإذا انتفت سقطت ، و أمّا الملاک فغیر مقیّد بالقدره و لا دخل لها فیه ، فلا موجب لسقوط الدلاله الالتزامیّه ... .

هذا ، و قد نصّ علی بقاء الدلاله الالتزامیّه مع سقوط المطابقیّه عدّه من الأکابر کصاحب الکفایه و المیرزا و العراقی ، و بنوا علی هذا المبنی و استنتجوا منه فی موارد ... کما فی باب التعارض بین الخبرین حیث قال المیرزا بدلالتهما علی نفی الثالث بالالتزام ، فلو دلّ أحدهما علی الوجوب و الآخر علی الحرمه ، ثبت عدم الاستحباب .

و قال آخرون : بعدم معقولیّه بقاء الدلاله الالتزامیّه بعد سقوط المطابقیّه ، وعلیه فلا کشف عن الملاک بهذا الطریق ... و قد أورد علی المبنی الأوّل بعدّه نقوض :

.نقوض المحاضرات و الجواب عنها

النقض الأوّل : إنّه لو قامت البیّنه علی ملاقاه الشیء للبول مثلًا ، فهنا دلالتان : الملاقاه للبول و هی الدلاله المطابقیّه ، و نجاسه الملاقی و هی الدلاله الالتزامیّه . فإن انکشف کذب البیّنه سقطت الدلاله المطابقیّه کما هو واضح ، فهل تبقی الدلاله الالتزامیّه ؟ مقتضی القول بعدم التبعیّه بقاؤها ، و هو باطل بالضروره

من الفقه .

لكنْ يمكن دفع النقض ، بأنّ الشـرط لبقاء الـدلاله الالتزاميّه – عند القائلين به – هو بقاء الموضوع لهذه الدّلاله ، و الموضوع فيها فى المثال هو النجاسه و انتفاؤها مقطوع به عندهم ، فمثل هذا المورد خارج عن البحث .

النقض الثانى : لو كانت الـدار – مثلًا – فى يـد زيـد ، فقامت بيّنه على أنها لعمرو و أُخرى على أنّها لبكر ، وقع التعارض بينهما ، لكنهما متّفقتان على أنّها ليست لزيـد ذى اليـد ، فإن قلنا بالتبعيّه ، سـقطت الـدلالتان و بقيت الـدار لزيد ذى اليد ، و إن قلنا بعدم التبعيّه ، كانت النتيجه عدم كونها لزيد ، فهى مجهوله المالك .

و هذا ما لا يلتزم به أحد .

و فيه : إنّه لاـ بـدّ هنـا من مراجعه النصوص الوارده فى المسـأله ، وعليه مشـى صـاحب النقض فى كتـابه مبانى تكمله المنهاج . و الحاصل : إنّ المرجع هنا خبر إسـحاق بن عمار و خبر غياث بن إبراهيم ، و مقتضـى الجمع بينهما : إنّ زيـداً ذا اليـد ، إن اعترف لأحـدهما المعيّن ، دار أمر الملكيّه بينه – المعـترف له – و بين طرفه ، و يقـع النزاع بينهمـا ، و إن اعـترف لكليهمـا خرج هـو عن الملكيّه و تقاسـما الـدار ، و إن لـم يعترف لأحـدهما ، فإن حلف أحـدهما و نكل الآخر انتقلت الدار إلى الحالف ، و إن حلفا أو نكلا تناصفاها (۱) .

و تلخّص : عدم ورود النقض .

النقض الثالث : لو شـهد شاهد واحد على أنّ الدار التى بيد زيدٍ هى لعمرو ، و شهد آخر على أنّها لبكر ، فإنّ الشهادتين ساقطتان على الحجيّه فى مدلولهما

۱- ۱) و راجع كتاب : القضاء و الشـهادات ۲ / ۶۴۵ – ۶۵۱ الطبعه المحقّقه للمؤلّف ، و هو تقرير أبحاث السـيد الأُسـتاذ آيه اللّه العظمى الگلپايگانى طاب ثراه .

المطابقی ، بغض النظر عن التعارض بینهما ، فهل یلتزم بمدلولهما الالتزامی و هو عدم کون الدار لزید - لکونهما متوافقین فی ذلک - ؟ کلّا لا یمکن .

و فیه : إنّ أصل المدلول المطابقی هنا لیس بحجّهٍ ، لأن شهاده الواحد فی الأملاک لیس بحجّهٍ بل لا بدّ من ضمّ الیمین إلیها . وعلیه ، فلمّا کان أصل المدلول المطابقی بلا مقتضٍ ، فلا تصل النوبه إلی البحث عن وجود أو عدم المدلول الالتزامی .

النقض الرابع : لو قامت البیّنه علی أنّ الدار التی فی ید زیدٍ هی لعمرو ، فأقرّ عمرو بأنّها لیست له ، فالبیّنه تسقط من جهه إقرار عمرو ، و بذلک تسقط الدلاله المطابقیّه ، فهل یمکن الأخذ بالدلاله الالتزامیّه و هو القول بعدم ملکیه زید ؟ کلّا .

و فیه : إنّ الید أماره الملکیّه ، و سقوطها یحتاج إلی دلیل ، و البیّنه دلیل تسقط بها أماریّه الید ، و بعباره أُخری : فإنّ دلیل حجیّه البیّنه یخصّص دلیل حجیّه الید و یتقدّم علیه بالتخصیص ، و لکنْ هل هذا التخصیص و التقدّم مطلق یعمّ صوره تکذیب ذی الید ؟ کلّا . وعلیه ، فلا أثر لهذه البیّنه و لا یثبت بها شیء من الأساس ، فلا تصل النوبه إلی البحث عن مدلولها الالتزامی .

الجواب الحلّی

و ذهب الأُستاذ إلی القول بتبعیّه الدلاله الالتزامیّه للدلاله المطابقیّه فی الثبوت و السقوط ، و ذکر فی مقام حلّ المسأله بعد الإجابه عن النقوض : إنّ لکلّ کلامٍ ثلاث دلالات :

فالدلاله الأُولی : هی الدلاله التصوّریه ، و المقصود منها دلاله اللفظ علی معناه الموضوع له ، سواء التفت المتکلّم إلی ذلک و قصده أو لا .

و الدلاله الثانیه : هی الدلاله التصدیقیّه الأُولی ، و هی دلاله اللفظ علی

الإراده الاستعماليّه ، بأن يصدّق بأنّ المتكلّم قد استعمل اللفظ فی معناه .

و الدلاله الثالثه : هی الدلاله التصديقيّه الثانيه ، و هی دلاله اللفظ علی الإراده الجديّه ، بأن يكون المعنی مقصوداً للمتكلّم جدّاً .

أمّا الدلاله الأُولی ، فواضحه .

و أمّا الدلاله الثانيه ، فدليلها تعهّد المتكلّم باستعمال الألفاظ فی معانيها الموضوعه لها فی اللغه .

و أمّا الدلاله الثالثه ، و هی حمل الكلام علی معناه الجدّی و نسبه ذلك إلی المتكلّم ، فدليلها السيره العقلائيّه القائمه علی كاشفيه اللّفظ المستعمل فی معناه عن المراد الجدّی للمتكلّم . و لكنّ الكلام فی حدّ هذه السّيره ، فهل هی قائمه علی كاشفيّه الدلاله الالتزاميّه عن المراد الجدّی حتّی مع سقوط الدلاله المطابقيّه ؟

الظاهر عدم تحقّق هذا البناء من العقلاء ، و لا أقل من الشک ، و مقتضی القاعده الأخذ بالقدر المتيقن من السيره – لكونها دليلاً لبيّاً – و هو صوره عدم سقوط الدلاله المطابقيّه عن الحجيّه .

و تلخّص : عدم تماميّه هذا الطريق للكشف عن الملاک .

و يقع الكلام فی :

الترتّب

اشاره

فبعد الفراغ عن سقوط الأمر بالصّلاه مع وجود الأمر بالإزاله ، لاستحاله الأمر بالضّدين ، و عن عدم إمكان إحراز الملاک بأحد الطرق الثلاثه کی یُقصد و تتمُّ به عبادیّه العمل ، تصل النوبه إلی البحث عن الترتّب ، و أنّه لو عصی الأمر الأهمّ – و هو الأمر بالإزاله – هل یثبت الأمر بالمهمّ و هو الأمر بالصّلاه ، فیؤتی بها بقصده و یکون عبادهً أو لا یثبت ؟

و الکلام تارهً : فی الواجبین الموسّعین ، و لا تزاحم بینهما ، لا فی مقام الجعل و لا فی مقام الامتثال ، لأنّ الوقت یسع کلا الأمرین و یتحقّق امتثالهما معاً ، و أُخری :

فی الواجبین المضیّقین ، کوجوب إنقاذ هذا الغریق و ذاک ، و هو مورد التزاحم ، و ثالثهً : فیما إذا کان أحدهما موسّعاً و الآخر مضیّق ، فهل هما کالمضیّقین ، کما دار أمر المکلّف بین أداء الصّلاه فی أوّل الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ؟

قال فی الکفایه

(۱)

بعد کلامٍ له :

فقد ظهر أنّه لا وجه لصحّه العباده مع مضادّتها لما هو أهمّ منها إلّا ملاک الأمر . نعم ، فیما إذا کانت موسّعهً و کانت مزاحمه بالأهمّ ببعض الوقت – لا فی تمامه – یمکن أن یقال : إنّه حیث کان الأمر بها علی حاله و إن صارت مضیّقهً بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها ، أمکن أن یؤتی بما زوحم منها بداعی ذاک الأمر ، فإنّه و إن کان خارجاً عن تحتها بما هی مأمور بها ، إلّا أنّه لما کان

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۶ .

وافياً بغرضها كالباقى تحتها ، كان عقلاً مثله فى الإتيان به فى مقام الامتثال و الإتيان به بداعى ذاك الأمر ، بلا تفاوت فى نظره بينهما أصلاً .

و دعوى : إنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها ، و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعه لكنّه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها . فاسده ، فإنّه إنّما يوجب ذلك إذا كان خروجه عنها بما هى كذلك تخصيصاً لا مزاحمه ، فإنّه معها و إن كان لا تعمّه الطبيعه المأمور بها إلّا أنّه ليس لقصور فيه ، بل لعدم إمكان تعلّق الأمر بما تعمّه عقلاً . و على كلّ حال ، فالعقل لا يرى تفاوتاً فى مقام الامتثال و إطاعه الأمر بها بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلاً .

هذا على القول بكون الأوامر متعلّقه بالطبائع .

و أمّا بناءً على تعلّقها بالأفراد فكذلك ، و إن كان جريانه عليه أخفى ، كما لا يخفى . فتأمّل .

و حاصل كلامه هو : إنّ الأمر بالصّلاه مثلاً قد تعلّق بالطبيعه ، و الفرد المزاحَم بالأمر بالإزاله خارج من تحت هذا الإطلاق ، لكنّ هذا الخروج تزاحمى و ليس تخصيصيّاً ، فلو كان خروجه كذلك لم يمكن الإتيان به بقصد الأمر بالطبيعه أو بقصد الملاک ، أمّا مع الخروج التزاحمى فالإتيان به بقصد الأمر أو الملاک لا مانع منه ، إذ العقل لا يرى تفاوتاً بينه و بين غيره من أفراد الطبيعه فى الوفاء بالغرض .

فالفرد المزاحم خارج عن الطبيعه بما هى مأمور بها ، إلّا أنّ ذلك غير ضارٍّ ، لأنّه كغيره من الأفراد وافٍ بالغرض من الأمر عند العقل بلا تفاوت .

أشكل الأُستاذ :

بأنّه إذا كان الفرد المزاحَم خارجاً من تحت الطبيعه - كما صرّح بذلک - فإنّ الإطلاق غير شامل له ، بل يتحدّد بما سواه من الأفراد ، و حينئذٍ ، لا يمكن الإتيان بالفرد المزاحم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه ، و المفروض أنّ الفرد

بنفسه لا أمر له ، فبأىّ أمر يؤتى به فى مقام الامتثال ؟

و بالجمله ، فإنّ نتيجه كلامه أنّ الفرد المزاحم غير مأمور به حتّى يمكن الإتيان به بقصد الأمر . نعم ، على القول بانطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المزاحم ، كما عليه المحقّق الثانى و من تبعه ، يكون مورداً للأمر فيمكن الإتيان به بقصده .

و المحقّق الخراسانى لم يذكر برهاناً على خروج الفرد المزاحم من تحت الطبيعه .

و أمّا الميرزا ،

فيرى التزاحم كذلک ، لكنْ ببيان آخر ، و هو :

إن تقييد خطاب الواجب الموسّع بالفرد المزاحم غير معقول ، لأنّه يستلزم طلب الضدّين فى آنٍ واحد ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق كذلک ، لأنّ النسبه بين الإطلاق و التقييد عنده نسبه العدم و الملكه ، فلا يعقل الأمر بالصّلاه فى أوّل الوقت مع وجود الأمر بالإزاله ، فيقع بينهما التزاحم . هكذا فى (المحاضرات) (۱) .

و ببيان آخر - و هو الأقرب إلى ما ذهب إليه من أنّ الإطلاق يتوجّه باقتضاء الخطاب إلى الحصّه المقدوره ، و أنّ اعتبار القدره باقتضاء نفس الخطاب و ليس بحكم العقل - إنّ الأمر بالصّلاه متوجّه من أصله إلى الحصّه المقدوره منها ، فإطلاق « صلّ » من أوّل الأمر غير شامل للفرد المزاحم منها للإزاله ، فسواء كانت النسبه بين الإطلاق و التقييد هى العدم و الملكه أو التضاد ، يكون هناک تزاحم بين « صلّ » و« أزل النجاسه عن المسجد » . فإنْ صحّت الصّلاه المزاحمه عن طريق قصد الملاک - المنكشف بإطلاق المادّه أو الدلاله الالتزاميّه - كما ذهب هو إلى ذلک -

---

۱- ۱) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۳۴۴ .

فهو و إلّا وصلت النوبه إلى بحث الترتّب .

و كيف كان ، فلا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر ما يلى :

.الأصل فى الترتب هو المحقق الثانى

اشاره

إنّ مبتكر بحث الترتّب هو المحقّق الثانى فى (جامع المقاصد) ، ثمّ تبعه الشيخ جعفر فى كشف الغطاء ثمّ حقّقه الميرزا الشيرازى ، ثمّ شيّد أركانه الأعلام الثلاثه .

و ذهب المحقّق الخراسانى إلى استحاله الترتّب ، و نسبه فى المحاضرات إلى الشيخ الأعظم ، إلّا أنّ الأُستاذ ذكر أنّ كلمات الشيخ مختلفه ، و سيأتى .

ثمّ إنّ هذا البحث عقلى محض ، و لا دخل للّفظ فيه ، و هو يدور بين الإمكان و الاستحاله ، و مجرّد الإمكان كافٍ للوقوع بلا حاجهٍ إلى دليلٍ آخر .

كلام المحقّق الثانى

ذكر العلّامه فى (القواعد) : أنّه إن كان مديناً بدينٍ ، و كان الدّائن يطالبه به و هو فى أوّل الوقت ، فلو صلّى بطلت صلاته . و كذا المدين بالخمس و الزكاه .

فقال المحقّق الثانى بشرحه : مبنى المسأله أنّ أداء الدين بعد الطلب واجب فورى ، و كذا أداء الخمس و الزكاه ، و حينئذٍ ، يكون الأمر بأداء الدّين ناهياً عن الضدّ و هو الصّلاه ، و النهى عن العباده موجب للفساد .

ثمّ أشكل : بأن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاص ، و الصّلاه ضدّ خاصٌ لأداء الدّين . قال :

فإن قيل : إن الترك ضدّ عامٌّ يتحقّق بالصّلاه التى هى ضد خاصّ . فأجاب عن ذلك ، ثمّ أشكل بإشكال آخر و أجاب عنه ، إلى أن قال :

إن قيل : إنّ الأمر بالصّلاه مع فرض فوريّه أداء الدّين يستلزم التكليف بما

لا يطاق ، لكونهما ضدّين .

فأجاب : بعدم لزوم ذلك ، لأنّ الصّلاه واجب موسّع ، و الأمر بأداء الدين أو الخمس و الزكاه فوريٌ ، و له الأمر بهما معاً ، بأن يكون مأموراً بأداء الدين ، فإن عصى أتى بالصّلاه .

ثمّ نقض بما لو كانت الصّلاه فى آخر الوقت ، فيقع التزاحم بين المضيّقين لكنّ الحكم صحّه الصلاه ، لأن أحد الواجبين مشروط بمعصيه الواجب الآخر .

و نقض على العلّامه بمن خالف الترتيب فى واجبات الحج ، حيث يحكم بصحّه العمل ، و لا وجه لذلك إلّا الترتّب .

قال : و إنّ هذا الأصل إن لم يتم يبطل كثير من أعمال الناس ، و إن كان مقتضى الاحتياط ما ذكره العلّامه من البطلان (۱) .

كلام كاشف الغطاء

و تعرّض الشيخ الكبير فى (كاشف الغطاء) للترتّب فقال : إنّه يمكن للشارع و للمولى المطاع أنْ يأمر بواجب ، ثمّ يأمر بآخر على فرض عصيان الأوّل .

قال : إنّه فى مسأله الجهر و الإخفات ، لو جهر فى موضع الإخفات أو بالعكس ، يصحّ العمل . للقاعده . قال : و مع عدم الالتزام بهذه القاعده يلزم بطلان عبادات الناس كثيراً ... (۲) .

كلام الشيخ الأعظم

و اختلفت كلمات الشيخ الأعظم ، فالمستفاد من كلامه فى بعض المباحث استحاله الترتّب ، و ظاهر كلامه فى رساله التعادل و التراجيح من (فرائد الأُصول) ،

۱- ۱) جامع المقاصد فى شرح القواعد ۵ / ۱۴ ط مؤسّسه آل البيت عليهم السلام .

۲- ۲) كشف الغطاء : ۲۷ .

عنـد البحث عن الأصـل فى الخبرين المتعارضـين بنـاءً على السـببيّه هو الإمكان ، فأفاد ما حاصـله (۱) : أنّه لمّـا كـان نتيجه القول بالسـببيّه تحقّق المصـلحه فيمـا قـامت عليه الأمـاره ، فـإنّه يكون حـال الخبرين المتعارضـين حـال الواجبين المتزاحمين ، فيكونان مجرى قاعـده الترتّب حتّى فى صوره أهميّه أحـدهما من الآـخر ، قال : إنّ التكليف واقع بكليهما و لكلٍّ منهما ملاك الوجوب ، لكنّ القدره على امتثال كلٍّ منهما تحقّق فى ظرف ترك الآخر ، و إذا تحقّقت القدره حكم العقل بالامتثال .

هـذا محصّـل كلاـمه ، و من وجود لفظه « القـدره » فى عبـارته يستكشف أنّ المانع عن الواجب الآخر هو العجز ، فالعقل حاكم بلزوم الامتثال فى كلّ فردٍ قد تحقّقت القدره عليه منهما .

ثمّ ذكر : إنّ هذه القاعده جاريه فى جميع موارد الواجبين المتزاحمين .

و من الواضـح : إنّ مقتضـى تعليقه الأمر على القـدره ، فإنّه مع ترك الأهمّ تكون القدره موجوده بالنسـبه إلى المهم ، هو الالتزام بالترتّب .

و من هنـا قـال الميرزا : و من الغريب أنّ العلّامه الأنصارى قـدس سره مع إنكاره الترتب و بنائه على سـقوط أصل خطاب المهم دون إطلاقه، ذهب فى تعارض الخبرين - بناءً على السببيّه - إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كلٍّ من الخبرين ... (۲) .

.استحاله الترتّب ببيان الكفايه

اشاره

و ذكر فى (الكفايه) نظريه القائلين بالترتّب بنحوين فقال : « إنّه تصـدّى جماعه من الأفاضل لتصـحيح الأمر بالضـدّ بنحو الترتّب على العصيان و عدم إطاعه

۱- ۱) فرائد الأُصول ۴ / ۳۶ - ۳۷ ط مجمع الفكر الاسلامى .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۵۷ .

الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخّر أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدّم أو المقارن ، بدعوى أنّه لا مانع عقلًا عن تعلّق الأمر بالضدين كذلك ، أى: بأنْ يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً و الأمر بغيره معلّقاً على عصيان ذاك الأمر أو البناء و العزم عليه ، بل هو واقع كثيراً عرفاً » (۱) .

لكنّه يرى أن لا طريق إلّا على نحو الشرط المتأخّر ، بأن يكون المعصيه على هذا النحو ، لأنّ العباده لا بدّ و أن تنشأ من الأمر ، فلو اشترط معصيه الأهم بنحو الشرط المتقارن ، فلا بدّ و أن تتحقّق بفعل المهم ، فلم ينشأ فعل المهم من الأمر به ، لأن المفروض أن لا ـ أمر به قبل معصيه الأهم ، أمّا لو تأخّرت المعصيه عن الأمر ، كان فعل المهمّ ناشئاً عن الأمر به ، و أمّا العزم فلا تتحقّق به المعصيه .

فقد قرّب صاحب الكفايه النظريّه بأنّه : لو كان الشرط هو العزم على المعصيه فالمفروض عدم تحقّق المعصيه ، فالأمر بالأهم على حاله بنحو الإطلاق ، و الأمر بالمهمّ موجود مشروطاً ، و مع اشتراط العزم على المعصيه و تأخّرها ، يكون فعل الضدّ - و هو المهم - ناشئاً من الأمر المتعلّق به و العزم على ترک الأهم . أمّا مع الاشتراط بالعصيان ، فيعتبر أن يكون بنحو الشرط المتأخّر ، لأنّه ترک الأهم و ترکه فی مرتبهٍ واحدهٍ مع فعل المهم ، فلمّا كان العصيان شرطاً للأمر بالمهم ، وقع فعل المهم فی مرتبهٍ متقدّمه على الأمر به ، فيكون فرض العصيان بنحو الشرط المتأخّر .

و على أىّ حالٍ ، فقد أجاب عن هذا التقريب : بأنّ الأمر بالضدّين و طلبهما محال ، سواء كان التضادّ بالذات أو بالعرض ، لأنّ الطلب هو الإنشاء بداعى جعل الدّاعى ، و مع وجود التضادّ بين الشيئين كيف يتحقّق الداعى بجعل الداعى ؟

۱- ۱) كفايه الأُصول: ۱۳۴ .

و فيما نحن فيه : كلّ طلبٍ مشروط بالقدره على متعلّقه - على مبنى المشهور أو الميرزا - و إذ لا قدره على الضدّين فطلبهما محال .

يقول : « ما هو ملاك استحاله طلب الضدّين فى عرضٍ واحدٍ آتٍ فى طلبهما كذلك ، فإنه و إن لم يكن فى مرتبه طلب الأهم اجتماع طلبهما . إلّا أنّه كان فى مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما ، بداهه فعليّه الأمر بالأهم فى هذه المرتبه و عدم سقوطه بعدُ بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها مع فعليّه الأمر بغيره أيضاً ، لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضاً » .

يعنى : إنّه فى صوره التضادّ بالذات ، يطارد كلٌّ من الضدّين الآخر ، و فى صوره التضادّ بالعرض - و هو صوره الاشتراط - تكون المطارده من طرفٍ واحد ، لأنّ الأمر بالأهم مطلقٌ ، أى إنّه لا بشرط بالنسبه إلى المهم ، و هذا الأمر مقدَّم على متعلّقه - تقدّم العلّه على المعلول - فهو مقدّم على عصيانه ، لأنّ الإطاعه و العصيان فى مرتبهٍ واحده ، فكان الأمر بالأهمّ مقدّماً على إطاعه الأهم و عصيانه ، لكن العصيان شرط للأمر بالمهمّ ، و كلّ شرط متقدّم على المشروط ، فيكون الأمر بالأهمّ و عصيانه مقدّماً على الأمر بالمهمّ بمرتبتين ، وعليه ، فلا يمكن للأمر بالمهمّ أن يطارد الأمر بالأهم ، فيكون الأمر بالأهم موجوداً بلا مانع .

و هو أيضاً موجود فى مرتبه إطاعه الأمر بالأهم و عصيانه ، لعدم الاقتضاء للأمر بالمهم فى هذه المرتبه حتى يطارد الأمر بالأهم ، لأنّ المفروض أنّ الأمر بالمهمّ ينشأ بعد مرتبه عصيان الأمر بالأهم .

فإن عصى الأمر بالأهم ، يصير الأمر بالمهم فعليّاً ، لتحقّق شرطه ، لكنّ المفروض أنّ الأمر بالأهم مطلق ، فهو بإطلاقه يشمل هذه المرتبه ، فله اقتضاء الامتثال ، و المهمُّ له اقتضاء الامتثال ، فتقع المطارده فى هذه المرتبه .

ص:٢٠١

الترتّب ببيان الميرزا

اشاره

و تصدّى الميرزا لتصحيح الترتّب و الردّ على إشكال الكفايه ، و ذكر لذلك مقدّمات (۱) :

المقدّمه الأُولى

(فى التحقيق عن منشأ الإشكال)

ففى المقدّمه الأُولى حاول التحقيق عن منشأ الإشكال و المحذور فى الأمرين المتضادّين بالعرض ، و أنّه هل هو فى أصل وجودهما أو فى إطلاقهما ؟

إن كان منشأ الاستحاله وجود الأمرين فهو صحيح ، و أمّا إن كان المنشأ هو الإطلاق فيهما ، فالمحذور مرتفع و الترتّب ضرورى . و بيان ذلك :

إنّه لو يكن بين الواجبين تضادّ ، كما لو أمر بالصّلاه بنحو الاطلاق و أمر بالصوم كذلك ، كان نتيجه الإطلاقين هو مطلوبيه كليهما ، و الجمع بينهما ممكن و لا تضاد . أمّا لو قُيد أحدهما بأنْ قيل : صلّ فإن لم تصلّ فصُم ، كان نتيجه التقييد عدم مطلوبيّه كليهما ، فلو صلّى و صام لم يكن ممتثلاً لأمرين ... هذا لو لم يكن تضادّ بين الواجبين .

فإن كانا متضادّين كالصّلاه فى أوّل الوقت و إزاله النجاسه عن المسجد ، فإنّ الإطلاق فيهما يقتضى أن يكون كلاهما مطلوبين . أمّا لو تقيّد أحدهما بترك الآخر و عصيانه ، فوقوعهما على وجه المطلوبيه محال .

و الحاصل : إن كلّ دليلٍ يشتمل على أصل الطلب و على إطلاق الطلب ، و الاستحاله إنّما تتحقّق من إطلاق الدليلين لا من أصل وجودهما ، فلو حصل تقييد فى أحد الطرفين لا يكونان مطلوبين ، فلا يتحقّق طلب الضدّين و هو غير مقدور .

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۵۵ .

نتائج هذه المقدمه

و نتيجه هذا المطلب أُمور :

١ - إنّه إذا كان المحذور فى إطلاق الدليلين ، كان مقتضى القاعده فى سائر موارد التضاد سقوط الإطلاقين - بأن يقيّد الوجوب فى كلّ من الدليلين بعدم الآخر ، إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر - و بقاء أصل الدليلين ، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها ، و حينئذٍ ، يكون المكلّف مخيّراً بينهما تخييراً عقليّاً . أمّا فى صوره كون الدليلين بوجودهما منشأً للمحذور ، كان مقتضى القاعده سقوط كليهما من أصلهما ، و حينئذٍ ، يستكشف العقل خطاباً شرعيّاً تخييرياً بين الأمرين .

٢ - إنّه عند ما يكون المحذور فى إطلاق كليهما ، فلا محاله يتقيّدان و يكون شرط كلٍّ منهما ترك الآخر ، فيجب إنقاذ هذا الغريق فى حال ترك الآخر و كذلك العكس ، و حينئذٍ ، فلو ترك كليهما فقد تحقّق الشرط لوجوبهما معاً ، فيكون قد ارتكب معصيتين و يستحق عقابين ، لأنّه قد خالف خطابين فعليين ، إذ الخطاب المشروط يكون فعليّاً بفعليّه شرطه ، و قد كان الشرط فى كلّ من الخطابين هنا ترك الآخر ، و القدره على الجمع بين التركين حاصله ، بخلاف ما لو كان المحذور فى أصل وجود الدليلين و فرض سقوطهما و تحقّق حكم تخييرى كما تقدّم ، فإنّه لو ترك كليهما فقد ترك واجباً واحداً ، فالمعصيه واحده و العقاب واحد .

اشكال الميرزا على الشيخ

٣ - إنّه بعد تصوّر ما ذكر ، يصير الأصل عبارةً عن أنّه فى كلّ متزاحمين لا بدّ من رفع اليد عن منشأ المحذور ، و قد ظهر أنّه الإطلاق ، وعليه ، فالأصل فى الخبرين المتعارضين - بناءً على السببيّه - هو التخيير ، لأنّهما خطابان مشروط كلٌّ

منهما بترک الآخر . فیرد الإشکال علی الشّیخ : بأنّه کان علیه الالتزام بسقوط الإطلاقین - لا أصل الخطابین - إن لم یکن بینهما أهم ، و إن کان أحدهما أهم من الآخر سقط الإطلاق فی طرف .

نقد الدفاع عن الشیخ

قال الأُستاذ

و الحق : ورود هذا الإشکال علی الشیخ . و ما قد یقال فی الدفاع عنه : من أنّ کلامه - حیث قال بصرف القدره فی أحد الضدّین فی حال عدم صرفها فی الآخر - إنّما هو فی مرحله الامتثال ، و کلامنا - فی الترتّب - یتعلّق بمرحله الجعل و التشریع ، فقد اختلط الأمر علی المیرزا ، لأن الشیخ قائل بالتزاحم و الترتّب هناک لکونه فی مقام الامتثال ، و لا یقول به هنا لأنّه مقام الجعل . ففیه نظر من وجوه :

الأوّل : إنّ الشیخ و إن ذکر ذلک فی مرحله الامتثال ، لکنّه أضاف : بأنّ المطلب کذلک فی کلّ متزاحمین شرعیّین ، فالمیرزا قد تدبّر فی کلام الشیخ ، و المستشکل قد غفل عن هذه النکته .

و الثانی : إنّ مرحله الامتثال ظلّ مقام الجعل و التشریع ، و الامتثال فرع التکلیف ، فیستحیل أن یتحقّق الترتّب فی مرحله الامتثال و لا یتحقّق فی مرحله الجعل ، فلو لم یکن التکلیف ترتّبیاً ، فالامتثال الترتّبی محال .

و الثالث : إنّ القواعد العقلیّه غیر قابله للتخصیص ، فإذا حکم العقل بالترتّب فی مرحله الامتثال فهو حاکم به فی مرحله الجعل .

۴ - قد ظهر أنّ إشکال المحقّق الخراسانی ناشئ من مطلوبیّه الجمع بین الضدّین من جهه إطلاق الخطابین ، لکنّ المیرزا یقول : بأنّ الترتّب رافع لهذا الإشکال ، لأنّه ضد الجمع ، بل یستحیل الجمع بناءً علیه ، لأنّه مع حصول الإزاله

فالصّلاه غير مطلوبه ، و إنّما تكون مطلوبهً لو ترک الإزاله ، فترکها بشرط وجوب الصّلاه ، فأين مطلوبيتهما فی آنٍ واحد حتی يلزم التکليف بالمحال .

نعم ، مع إطلاق الأمر بالأهم يکون الأمر به موجوداً فی ظرف عصيانه ، و هو ظرف وجود الأمر بالمهم ، لکنّ اجتماع الطلبين غير اجتماع المطلوبين ، و قد کان الإشکال هو لزوم اجتماع المطلوبين لا الطلبين ، و بالترتّب ينتفی لزومه .

هذا تمام الکلام فی المقدّمه الاُولی .

المقدّمه الثانيه

(فی الجواب عن المطارده)

إنّه يجاب عن إشکال المطارده بين إطلاق الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ بعد تحقّق شرطه و صيرورته مطلقاً بذلک ، بناءً علی ما صرّح به الميرزا من أنّ کلّ موضوع شرط و کلّ شرط موضوع ، فإنّه يکون للشرط ما کان للموضوع من الأثر ، و کما تتحقّق الفعليّه للحکم بوجود الموضوع ، فإنّ فعليّه الشرط فعليّه الحکم ، فلا فرق بين « المستطيع يجب عليه الحج » و« المکلّف إذا استطاع يجب عليه الحج » و علی هذا ، فکما لا يخرج الموضوع عن الموضوعيّه قبل وجوده و بعد وجوده ، کذلک الشرط لا ينسلخ عن کونه شرطاً بعد تحقّقه ، وعليه ، لا يخرج المشروط عن الإناطه بالشرط ليکون مطلقاً بعد تحقّقه ، و إذ لا يکون مطلقاً فلا تتحقّق المطارده بين الحکمين .

الإشکال علی الميرزا

و قد أشکل علی الميرزا هنا بوجوه بعضها ناش من عدم التدبّر فی کلامه و بعضها خارج عن البحث ، إلّا أن الإشکال الوارد من الاُستاذ يرجع إلی المناقشه فی المبنی ، إذ يقول : بأنّ الشرط إمّا متمّم لاقتضاء المقتضی و إمّا متمّم لقابليّه القابل ، فيستحيل کون الشرط موضوعاً للحکم و رجوع الموضوع إلی الشرط ،

و على الجمله ، فإنّ المقتضى – و هو الموضوع – منشأ للأثر ، و الشرط هو ما يساعد على تأثير المقتضى أثره ، فكلّ من الموضوع و الشرط جزء للعلّه التامّه ، و يستحيل رجوع أحد الأجزاء إلى الجزء الآخر ... فهذا هو الإشكال على الميرزا رحمه اللّه .

لكن الميرزا يصرّح : بأنّه ليس حكم الموضوع و الشرط حكم أجزاء العلّه التكوينيّه ، بل الموضوع فى الأحكام الشرعيه هو المكلّف ، و شرط التكليف هو البلوغ و العقل ، و الحكم إراده المولى بحسب الملاكات . فليس البلوغ – مثلًا – متمّماً للاقتضاء أو لقابليّه المحلّ القابل ، بل الملاكات هى التى تؤثر فى إراده المولى ، و هو يجعل الحكم و يعتبره عند تحقّق الشرط ... فالإناطه التى كانت قبل تحقق الشرط موجوده بعد تحققه ، و لا يصير الواجب المشروط بعد تحقق الشرط واجباً مطلقاً ، بل الحكم المشروط بعصيان الأهم يبقى مشروطاً بعد تحقق العصيان أيضاً ... فالإشكال مندفع .

نعم ، لو كان مراده أنّ كلّ شرط موضوع و كلّ موضوع شرط فى جميع الآثار ، فهذا غير تام ، ففى باب المفاهيم – مثلًا – لو كان كلّ شرط موضوعاً بلا فرق ، كان معنى قولك : « إن جاءك زيد فأكرمه » : زيد الجائى إليك أكرمه ، و معنى الآيه :

« إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا » : الفاسق الجائى إليكم تبيّنوا عنه ، و حينئذٍ ، ينتفى مفهوم الشرط و يرجع الكلام إلى مفهوم اللقب ، و هذا ليس بمرادٍ للميرزا . بل المراد هو : إنّ الشرط و الموضوع بمنزله واحدٍ فى إناطه الحكم و تعليقه عليهما ، فكلّ حكم منوط بالموضوع حدوثاً و بقاءً ، و منوط بشرطه حدوثاً و بقاءً كذلك .

المقدمه الثالثه

(فى دفع الإشكال على الميرزا)

و الغرض منها دفع ما يرد على الميرزا بناءً على مبنى الترتب و ذلك :

إنه فى الواجب المضيّق يعتبر وجود الحكم قبل زمان امتثاله ، فوجوب

الصّوم لا بدّ من تحقّقه قبل طلوع الفجر ، لأنه لو لم يكن الخطاب متقدّماً على الإمساك فى أول الفجر آناً ما ، فإمّا أن يكون المكلّف حين توجّه الخطاب إليه أوّل الفجر متلبّساً بالإمساك أو غير متلبّس به ، و على كلا التقديرين يستحيل توجّهه إليه ، لأن طلب الإمساك ممّن هو متحقّق منه طلب للحاصل ، كما أنّ طلبه من المتلبس بعدمه طلب للجمع بين النقيضين ، و كلاهما محال . فلا بدّ من تقدّم الخطاب - و لو بآنٍ ما - على زمان الامتثال و الانبعاث ، ليكون الانبعاث عن ذلك الخطاب المقدّم عليه و امتثالاً له ... فتكون النتيجه فى بحثنا : إن وجوب المهم لا بدّ من حصوله قبل امتثال الأمر بالمهم ، لكن امتثال الأمر بالمهم فى مرتبةٍ واحده مع عصيان الأمر الأهمّ ، فوجود الأمر بالمهم لا بدّ و أنّ يكون فى رتبه قبل عصيان الأهم .

و توضيح أساس هذا الإشكال هو :

إن البعث لا بدّ و أن يكون مقدّماً على الانبعاث ، و الأمر لا بدّ من تقدّمه على الامتثال ، و الدليل على ذلك أمران : أحدهما : إن منشأ الامتثال و موجب الانبعاث هو تصوّر ما يترتّب على مخالفته ثم التصديق بما تصوّره ، فهنالك يحصل الامتثال ، و لو لا تقدّم الأمر على الامتثال كيف تتحقّق هذه القضايا ؟ إذن : لا بدّ من تقدّم الأمر على الامتثال زماناً ... و قد اعتمد على هذا البيان المحقق الخراسانى .

و الثانى : لو كان الأمر مقارناً فى الزمان للامتثال و لم يكن قبله ، فالمكلّف إمّا تارک و إمّا فاعل ، فإن كان فاعلاً - كما فى مثال الإمساک - كان الأمر طلباً للحاصل ، و إن كان تاركاً ، كان طلباً للفعل فى آن الترک ، و هو طلب النقيض مع وجود النقيض له ، فهو طلب اجتماع النقيضين .

فتلخّص : ضروره تقدّم الأمر زماناً على الانبعاث .

ص:۲۰۷

و نتيجه ذلک :

أولاً : إذا كان الأمر متقدّماً زماناً على الانبعاث ، كان زمان الوجوب مقدّماً على زمان الواجب ، فيلزم الالتزام بالواجب المعلّق . و الحال أنّ الميرزا ينكر الواجب المعلّق .

و ثانياً : إن امتثال الأمر بالمهم متأخّر عن الأمر بالمهم ، و عصيان الأمر الأهم هو فى آن امتثال الأمر بالمهم - لأن عصيان الأهم يتحقق بامتثال المهم ، فهو يعصى الأمر بالإزاله بالإتيان بالصّلاه - و إذا كان كذلک ، لزم الالتزام بالشرط المتأخّر ، و الميرزا ينكر الشرط المتأخّر .

و تلخّص : إن على الميرزا أنْ يرفع اليد ، إمّا عن الترتب و إمّا عن إنكار الواجب المعلّق و الشرط المتأخّر .

جواب الميرزا

و قد أجاب الميرزا عن الإشكال بوجوه :

أولاً : بالنقض ، فقال : لو صحّ ذلک لصحّ فى نظيره ، أعنى به العلّه و المعلول التكوينيين ، بتقريب إن المعلول لو كان موجوداً حين علّته لزم عليّتها للحاصل ، و إلّا لزم كونها علةً للمستحيل ، لأن تأثير العلّه فى الشىء فى ظرف عدمه اجتماع للنقيضين ، و كلاهما مستحيل ، فالقول بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال زماناً يستلزم القول بلزوم تقدّم العلّه التكوينيه على معلولها زماناً أيضاً ، و هو واضح البطلان .

و ثانياً : بالحلّ فى المقامين : فإن المعلول أو الامتثال ، إنْ كان مفروض الوجود فى نفسه حين وجود العلّه أو الخطاب فيلزم ما ذكر من المحذور ، و أمّا إنْ كان فرض وجوده لا مع قطع النظر عنهما ، بل لفرض وجود علّته أو لتحريک

الخطاب إليه ، فلا يلزم من المقارنه الزمانيّه محذور أصلًا . و بالجمله : الامتثال بالإضافه إلى الخطاب كالمعلول بالإضافه إلى علّته ، فلا مانع من مقارنته إيّاه زماناً ، فلا موجب لفرض وجود الخطاب قبلًا و لو آناً ما .

هذا ، و قد نصّ السيد الخوئى على متانه هذا الجواب .

و ثالثاً : إن المكلّف إن كان عالماً قبل الفجر بوجوب الإمساك عليه عند الفجر ، كفى ذلك فى إمكان تحقق الامتثال منه حين الفجر ، فوجوده قبله لغو محض ، إذ المحرّك له حينئذٍ هو الخطاب المقارن لتحقق متعلّقه ، لا الخطاب المفروض وجوده قبله ، إذ لا يترتب عليه أثر فى تحقق الامتثال أصلًا . و أمّا إذا لم يكن المكلّف عالماً به قبل الفجر ، فوجود الخطاب فى نفس الأمر لا أثر له فى تحقق الامتثال فى ظرف العلم ، فيكون وجوده لغواً أيضاً . و لأجل ما ذكرناه – من عدم كفايه وجود التكليف واقعاً فى تحقق الامتثال من المكلّف فى ظرفه ، بل لا بدّ فيه من وصول التكليف إليه – ذهبنا إلى وجوب تعلّم الأحكام قبل حصول شرائطها الدخيله فى فعليّتها ، فالقائل بلزوم تقدّم الخطاب على الامتثال قد التبس عليه لزوم تقدّم العلم على الامتثال بلزوم تقدّم الخطاب عليه .

رابعاً : إن تقدّم الخطاب على الامتثال – و لو آناً ما – يستلزم فعليّه الخطاب قبل وجود شرطه ، فلا بدّ من الالتزام بالواجب المعلّق ، و كون الفعل المقيّد بالزمان المتأخّر متعلّقاً للخطاب المتقدّم . و قد عرفت استحالته فى محلّه .

خامساً : النقض بالواجبات الموسّعه ، فإنه لا إشكال فى صحّه العبادات الموسّعه كالصّلاه مثلًا إذا وقعت فى أول وقتها تحقيقاً . و القول بلزوم تقدّم الخطاب على زمان الامتثال آناً ما فى المضيّقات ، يستلزم القول بلزوم تقدّمه عليه فى الموسّعات أيضاً ، إذ لا فرق فى لزوم ذلك بين وجوب مقارنه الامتثال لأوّل

الوقت كما فی المضیّقات و جوازها كما فی الموسّعات ، مع أنهم لا یقولون بلزوم التقدّم فیها ، فیكشف ذلک عن بطلان الالتزام به فی المضیّقات أیضاً .

(قال) و الغرض من هذه المقدمه و إبطال القول بلزوم التقدّم المزبور هو :

إثبات أن زمان شرط الأمر بالأهمّ و زمان فعلیّه خطابه و زمان امتثاله أو عصیانه - الذی هو شرط الأمر بالمهم - كلّها متّحده ، كما أنه الشأن فی ذلک بالقیاس إلی الأمر بالمهمّ و شرط فعلیّته و امتثاله أو عصیانه ، و لا تقدّم و لا تأخّر فی جمیع ما تقدّم بالزمان ، بل التقدّم و التأخر بینها فی الرتبه . وعلیه یتفرّع دفع جمله من الإشكالات .

اشكال المحقق الأصفهانی

و قد أشكل علیه المحقق الأصفهانی (1) : بأنّ ترتّب السقوط علی فعلیّه التكلیف و توجّهه لا یعقل أن یكون بالرتبه ، لمناقضه الثبوت السقوط ، و أن الإطاعه لیست علهً للسقوط و كذلک المعصیه ، و إلّا لزم علیّه الشیء لعدم نفسه فی الأولی و توقف تأثیر الشیء علی تأثیره فی الثانیه ، بل بالإطاعه ینتهی أمد اقتضاء الأمر ، و بالمعصیه فی الجزء الأول من الزمان یسقط الباقی عن القابلیّه للفعل ، فلا یبقی مجال لتأثیره فیسقط بسقوط علّته الباعثه علی جعله .

دفاع الأُستاذ

و قد دفع الأُستاذ هذا الإشكال : بأنّا لم نجد فی كلام المیرزا ما یفید أنّ ثبوت الأمر متقدّم رتبهً علی السقوط ، نعم ، قال : ثبوته متقدّم رتبهً علی عصیانه ، و من الواضح أنّ العصیان غیر السقوط ، لأن الأمر حال العصیان موجود و هو متقدّم علیه رتبهً كما ذكر ، أمّا سقوطه فهو بعد العصیان .

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۱۳ - ۲۱۵ .

المقدمه الرابعه

(قال : و هی أهمّ المقدّمات) :

إن انحفاظ الخطاب فی تقدیرٍ ما إنما یکون بأحد وجوهٍ ثلاثه ... و حاصل کلامه :

إن الإطلاق - و کذا التقیید - ینقسم إلی قسمین : فالأول : ما کان الانقسام فیه سابقاً علی الخطاب ، کالانقسام إلی البالغ و غیر البالغ ، فإنه محفوظ قبل وجود الخطاب . و القسم الثانی : ما کان الانقسام فیه متفرّعاً علی الخطاب ، کالانقسام إلی العالم به و الجاهل به . و لمّا کان الانقسام الأول یقبل اللّحاظ ، - و أنّ الحاکم فی ظرف الحکم یلحظه ، فإمّا یعتبر البلوغ و إمّا لا یعتبر فیطلق - فیسمّی بالإطلاق اللحاظی ، و أمّا الانقسام الثانی فلیس کذلک ، غیر أنّ ملاک الحکم یمکن فیه التقیید بالعلم - مثلاً - و إلّا فالإطلاق ، فیسمّی بالإطلاق الذاتی و الملاکی ، و لمّا کان الخطاب فیه غیر قابل للإطلاق و التقیید احتاج إلی دلیل آخر ، و هذا ما یعبّر عنه بنتیجه الإطلاق ، بخلاف الانقسام الأوّل ، فإن الإطلاق فیه بنفس الدلیل الأوّل .

فهذان وجهان لانحفاظ الخطاب ... و قد وقع الخلاف بین الأکابر هنا ، فالمیرزا یقول بهذین الوجهین ، و منهم من یقول : بأنّ الإطلاق فی جمیع الموارد لحاظی .

و الوجه الثالث :

ما کان الخطاب فیه محفوظاً - لا بالإطلاق اللّحاظی و لا بالإطلاق الملاکی - باقتضاء نفس الخطاب ، مثل : وجود الوجوب فی مرتبه الإطاعه و المعصیه ، فإنّه موجود مع فعل الواجب و مع ترکه ، و هذا مقتضی نفس الخطاب .

و لا بدّ هنا من الالتفات إلی أن فعل الواجب أو ترکه ، یلحظ تارهً : بعنوان الفعل و الترک و اُخری : بعنوان الطاعه و المعصیه ، فإن کان بالعنوان الثانی فهو من

الانقسامات اللّاحقه ، و إن كان بالأوّل فلا ، لأن الفعل و الترک غير متفرّعين على وجود الواجب ، و لذا نبّه الميرزا على أن لا يتوهّم قابليّه الإطاعه و المعصيه للإطلاق الملاكى ، لكونهما من الانقسامات اللّاحقه ، فأفاد أنّه ليس كلّ ما كان من الانقسامات اللّاحقه فهو قابل للإطلاق الملاكى ، بل لا بدّ من التفصيل ...

قال : إن الإطلاق و التقييد بقسميهما - أعنى بهما الملاكى و اللّحاظى - مستحيلان فى باب الإطاعه و المعصيه .

أمّا استحاله التقييد : فلأن وجوب فعل لو كان مشروطاً بوجوده ، لاختصّ طلبه بتقدير وجوده خارجاً ، و هو طلب الحاصل ، و لو كان مشروطاً بعدمه ، لاختصّ طلبه بتقدير تركه ، و هو طلب الجمع بين النقيضين ، فعلى كلا التقديرين يكون طلبه محالاً ، فلا يصح له أن يقول : إن صلّيت وجبت عليك ، أو يقول : إن تركت الصّلاه وجبت عليك ، فلا الطلب أى الوجوب يمكن تقييده و لا المطلوب و هو الواجب . هذا كلامه . لكنّ المحقق الاصفهانى جعل البحث فى تقييد المطلوب ... إلّا أنّ تقييد الطلب فيه محذور ثالث أيضاً ، كما سنوضّحه فيما بعد .

و أمّا استحاله الإطلاق ، فقد ذكر له وجهين ، أحدهما : ما ذهب إليه من أن التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه . و الثانى : ما ذكره من أنّ الإطلاق فى قوّه التصريح بكلا التقديرين ، فإن قوله : اعتق رقبهً و إن لم يكن معناه : اعتق رقبهً مؤمنه أو كافره ، لكنّه فى قوّه ذلک ، فلو كان الوجوب مطلقاً بالنسبه إلى الفعل و الترک لزم محذور تحصيل الحاصل أو محذور اجتماع النقيضين .

قال الأُستاذ :

فمن قال بأن التقابل من قبيل التضاد لا يمكنه إثبات الاطلاق ، و كذا بناءً على أن الاطلاق ليس فى قوّه الجمع بين القيود و الخصوصيات ... فظهر أن أساس هذه

المقدمه مبنی علی هذه المبانی ... و إلّا فلا يتم الإطلاق ، و هذا هو إشكال السيد الخوئی فی (التعليقه) آخذاً من المحقق الأصفهانی .

ثم قال الميرزا :

و الفرق بين انحفاظ الخطاب فی هذا القسم و انحفاظه فی القسمين السابقين ، إنما هو من جهه أن انحفاظه فی هذا القسم لأجل أنه من لوازم ذاته ، حيث أن تعلّق الخطاب بشیء بذاته يقتضی وضع تقديرٍ و هدم تقدير آخر ، سواء كان الخطاب وجوبيّاً أو تحريميّاً ، لأن الأول يقتضی وضع تقدير الوجود و هدم تقدير العدم ، كما أن الثانی يقتضی وضع تقدير العدم و هدم تقدير الوجود .

و هذا بخلاف انحفاظ الخطاب فی القسمين السابقين ، فإنه من جهه التقييد بذلك التقدير أو الإطلاق بالإضافه إليه ، و إلّا فذات الخطاب بالحجّ أو الصّلاه مثلاً لا يقتضی انحفاظه فی تقدير الاستطاعه بنفسه .

قال :

و يترتب علی الفرق من هذه الجهه أمران :

الأول : إن نسبه التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه فی القسمين الأوّلين ، نسبه العلّه إلی معلولها . أما فی موارد التقييد فهو واضح ، لما ذكرناه من أن مرجع كلّ تقدير كان الخطاب مشروطاً به إلی كونه مأخوذاً فی موضوعه ، و قد عرفت أنّ رتبه الموضوع من حكمه نظير رتبه العلّه من معلولها . و أمّا فی موارد الإطلاق ، فلما ذكرناه من اتّحاد مرتبه الإطلاق و التقييد ، إذ الإطلاق عباره عن عدم التقييد فی موردٍ قابل له ، فإذا كانت مرتبه التقييد سابقه علی مرتبه الحكم المقيّد به ، كانت مرتبه الإطلاق أيضاً كذلك . و أمّا فی هذا القسم ، فنسبه التقدير المحفوظ فيه الخطاب بالإضافه إليه نسبه المعلول إلی العلّه ، و ذلك : لما مرّ من أن الخطاب

له نحو عليّه بالإضـافه إلى الامتثال ، فإذا كانت نسـبه الحكم إلى الامتثال نسـبه العلّه إلى معلولها ، كان الحال ذلك بالإضافه إلى العصيان أيضاً ، لأن مرتبه العصيان هى بعينها مرتبه الامتثال .

الثـانى : إن نسـبه التقـدير المحفوظ فيه الخطـاب فى القسـمين الأـوّلين بمـا أنهـا نسـبه الموضوع إلى حكمه ، فلا محاله لا يكون الخطاب متعرّضاً لحاله أصلًا وضعاً و رفعاً ، مثلًا : خطاب الحج لا يكون متعرّضاً لحال الاستطاعه ، بأن يكون مقتضياً لوجودها أو عدمها ، و إنما هو يتعرّض لحال الحجّ باقتضاء وجوده على تقدير وجود الاستطاعه بأسبابها المقتضيه لها ، فلا نظر له إلى إيجادها و عـدم إيجادها ، و هـذا بخلاف التقـدير المحفوظ فيه الخطاب فى هذا القسم ، فإنه بنفسه متعرّض لحال ذلك التقدير وضـعاً و رفعاً ، إذ المفروض أنه هو المقتضى لوضع أحد التقديرين و رفع الآخر .

فتحصل : إن انحفاظ الخطاب فى هذا القسم و فى القسمين الأوّلين من الجهتين المذكورتين على طرفى النقيض .

نتيجه المقدمه

و تكون نتيجه هـذه المقـدمه -التى هى أهمّ المقـدّمات كمـا قـال - : أنّ انحفاظ خطاب الأهم فى ظرف العصـيان ، إنما هو من جهه اقتضائه لرفع هـذا التقدير و هدمه ، من دون أن يكون له نظر إلى شـىء آخر على هذا التقدير ، بخلاف خطاب المهم ، فإنه لا نظر له إلى وضع هـذا التقدير و رفعه ، لأنه شـرطه و موضوعه ، و قد عرفت أنه يسـتحيل أن يقتضـى الحكمُ وجودَ موضوعه أو عدمه ، و إنما هو يقتضـى وجود متعلّقه على تقدير عصيان خطاب الأهمّ ، فلا الخطاب بالمهم يعقل أن يترقّى و يصعد إلى مرتبه الأهم و يكون فيه اقتضاء لموضوعه ، و لا الخطاب بالأهمّ

يعقل أن يتنزل و يقتضى شيئاً آخر غير رفع موضوع خطاب المهم ، فكلا الخطابين و إن كانا محفوظين فى ظرف العصيان و متّحدين زماناً إلّا أنهما فى مرتبتين طوليّتين .

توضيحه :

إن الأمر بالأهمّ مطلقٌ بالنسبه إلى الأمر بالمهمّ ، لكن الأمر بالمهمّ مقيّد بعصيان الأمر بالأهم ، فليس للأمر بالأهمّ إلّا الاقتضاء الذاتى لمتعلّقه أعنى الإزاله ، لأنّ كلّ أمرٍ إنّما يدعو إلى متعلّقه ، فهو يقتضى الطاعه بفعل الإزاله و هدم عصيان الأمر بها ، و لا يخفى أنّ الاقتضاء غير التقييد ، فهو يقتضى الفعل و الطاعه لا أنّه مقيّد بالفعل و الطاعه ، لأنّ تقييد الخطاب بالفعل أو المعصيه محال ، لكونهما متفرّعين على الخطاب .

أمّا الأمر بالمهم ، فهو مقيّد بعصيان الأمر بالأهم ، فكان عصيانه موضوع الأمر بالمهم ، و قد تقرّر أن الحكم لا يتكفّل موضوعه ، بل يترتّب عليه عند تحقّقه ، فلا اقتضاء للأمر بالمهم لتحقق موضوعه و هو عصيان الأمر بالأهم ، أمّا الأمر بالأهمّ فكان له اقتضاء الطاعه و عدم العصيان ... و بعبارةٍ أُخرى :

إن الأمر بالمهم يدعو إلى متعلّقه – و هو الصّلاه – عند تحقق شرطه و هو عصيان الأهم أى الإزاله ، و إذا كان مشروطاً بذلك فهو فى مرتبةٍ متأخرةٍ عن الشرط ، لكنّ الأمر بالأهمّ فى مرتبه متقدّمه و يقتضى عدم العصيان ، ... .

فكان الحاصل : وجود الاختلاف الرتبى بين الأمرين و أنّ الأمر بالأهمّ متقدّم ، و وجود الاختلاف بينهما من حيث المقتضى ، إذ الأمر بالأهم له اقتضاء بالنسبه إلى العصيان و يريد هدمه ، و الأمر بالمهم لا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و إنما هو شرط له و يتحقق – الأمر بالمهم – عند تحقّقه ... .

ص:۲۱۵

و بعد هذا ... أين يكون التمانع ؟

تلخّص :

إن المحقق الخراسانی یری بأنّ محـذور اجتماع الضدّين لا يرتفع بكون أحد الخطابين مطلقاً و الآخر مقيّداً ، فمع التنزّل عن كون عصـيان الأمر بالأهم شـرطاً للأمر بالمهم بنحو الشرط المتأخّر ، اللّازم منه تحقق التمانع من الطرفين ، يكون الطّرد من طرف الأمر بالأهم كافياً للزوم المحذور ... .

فأجـاب المحقق النائینی : بجعل الشـرط شـرطاً مقارناً لا متأخّراً ، و ذكـر أنّ الأمر بالأهم يـدعو إلى امتثال متعلّقه مطلقاً ، أی سواء كـان فی قباله أمر بالمهم أو لا ، لكن الأمر بالمهم جاء مقارناً لعصـيان الأمر بالأهم و مشـروطاً به ، و لا تعرّض له لهـذا الشـرط لا وضـعاً و لا ـ رفعاً ، فالأمر بالمهم غير طارد للأمر بالأهم ، كما أن الأمر بالأهم لا تعرّض له للمهمّ أصـلًا ، و إنما يـدعو إلى متعلّقه كما تقدّم .

و الحاصل : إنّ الأمر بالمهمّ لا يتكفّل شـرطه – و هو عصـيان الأمر بالأهمّ – فلا اقتضاء له بالنسبه إليه ، و الأمر بالأهم لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ، فلا ـ اقتضـاء له بالنسـبه إلى متعلّق الأـمر بـالمهم ، و لا ـ نظر له إليه أبـداً ، نعم ، لو كـان مفاده أنك إن عصـيت الأمر بالأهمّ فلا تأت بمقتضى الأمر بالمهم ، لزم طلب الضدّين ... و لذا قال الميرزا : لا الأمر بالمهم يترقى إلى الأمر بالأهم ، و لا الأمر بالأهم يتنزل إلى الأمر بالمهم .

و بعبـاره أُخرى : التمـانع ليس فی مرتبه الملاـك و الغرض من الخطابين ، و ليس فی مرتبه الإراده و الشوق إليهما – فإن الإراده تـابعه للملاـك و الغرض – و ليس فی مرتبـه الإنشـاء ، لأـنه – سـواء كـان الاعتبـار و الاـبراز أو إيجـاد الطلب – لاـ محـذور فی الإنشاءين ، و تبقى مرحله اقتضاء الخطابين ، و وجود التمانع فی هذه المرحله ليس

بین نفس الاقتضاءین ، بل هو - إن کان - فی المقتضَیین ، فإن قال « صلّ » و قال « أزل النجاسه عن المسجد » و طلب تحقّقهما فی آن واحد بلا اشتراطٍ ، لزم محذور الجمع بین الضدّین ، و التکلیف بما لا یطاق ، أمّا لو قال : « أزل النجاسه » ثم قال :

« صلّ إن عصیت الإزاله » کان المقتضی للأمر الأوّل إطاعته و عدم معصیته ، و المقتضی للثانی : وجوب الصّلاه علی تقدیر عصیان الأوّل ، و لا تمانع بین هذین المقتضَیین ، لأن الأمر بالإزاله إنما ینهی عن عصیانه و لا تعرّض له للصّلاه ، و الأمر بالصّلاه مفاده : وجوب إطاعته علی تقدیر عصیان الأمر بالإزاله ... .

إذن : لا تمانع بینهما فی مرحلهٍ من المراحل .

و ببیان آخر : إن المفروض أن القدره واحده ، و القدره الواحده لا تکفی لامتثال الخطابین معاً إن کانا مطلقین ، أمّا لو کان أحدهما مشروطاً ، فلا تمانع بین المتعلّقین فی جلب القدره ، لأنّ الأمر بالأهم یطالب بصرف القدره فیه ، لکنّه ساکت عمّا لو عصی ، و الأمر بالمهم یطالب بصرف القدره فیه فی حال عصیان الأمر بالأهم ... فلا مشکله .

و الشیخ الأعظم لمّا جعل المشکله فی القدره ، و أنه لا توجد قدرتان فی المتزاحمین بناءً علی السببیّه ، فمع تقیید کلٍّ منهما بعدم صرفها فی الآخر یتم التخییر . فأشکل علیه المیرزا بأنه : مع عدم صرف القدره فی الأهم لا بدّ من صرفها فی المهم ، و إلّا یلزم تفویت مصلحه ملزمه مع القدره علی استیفائها ، و هذا هو الترتب .

إشکال المحقق الأصفهانی

و قد أورد المحقق الأصفهانی (1) علی المقدمه الرابعه بأُمور ، نتعرّض لما

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۳۹ .

يتعلّق منها بالموضوع ، و هو اشكالان :

الإشكال الأول و هو ذو جهتين :

إحداهما : إن الميرزا جعل محذور الترتب لزوم تحصيل الحاصل ، و لزوم الجمع بين النقيضين فی مورد تقييد المطلوب ، و الحال أن البحث فی الترتب هو فی تقييد الطلب لا المطلوب .

قال الأُستاذ :

هذا الإشكال وارد على الميرزا بالنظر إلى كلامه فی الدوره الأولى كما فی (فوائد الأُصول) تقرير المحقق الكاظمی (١) . أمّا فی الثانيه - كما فی (أجود التقريرات) - فقد طرح البحث فی تقييد الطلب .

الثانيه : إن المحذور ليس الأمرين المذكورين ، بل هو استلزام الترتّب عليّه الشیء لنفسه ، و تقييد العلّه بعدم معلولها ، فهذان هما المحذوران ، لا ما ذكرهما الميرزا . و توضيحه :

إن الميرزا يقول : بأنّ الطلب إنْ تقيّد بوجود متعلّقه لزم تحصيل الحاصل ، و إن تقيّد بعدمه و تركه ، كان الطلب مع التقييد بترك المتعلّق جمعاً بين النقيضين .

فقال الأصفهانی : بأنّ القيد وجود ناشئ من الطلب نفسه ، فالمحذور هو كون الشیء علّهً لنفسه ، لأنّ كلّ قيدٍ و شرط فهو علّه للمقيّد و المشروط ، فلو كان وجود الصّلاه شرطاً لوجوبها - و الوجوب علّه وجودها و تحققها فی الخارج - كان وجودها معلولاً ، من جهه أن العلّه وجوبها ، و علّهً ، لفرض كونها شرطاً لوجوبها .

إذن ، قد أصبح الشیء علّهً لنفسه ، و هذا محذور التقييد ، لا تحصيل الحاصل . هذا من جهه أخذ الوجود .

١- ١) فوائد الأُصول (١ - ٢) ٣٤٨ ط جامعه المدرسين .

و لو كان ترک الصّلاه شرطاً للوجوب - و الوجوب علّه لوجودها - كان عدم الصّلاه عدم المعلول ، لكنّ هذا العدم قد فرض جعله شرطاً للأمر و الوجوب الذى هو علّه لوجود الصّلاه ، فاللّازم أن يكون عدم المعلول علّه و شرطاً لوجود علّه هذا المعلول . ثم أمر المحقق الأصفهانى بالتدبّر فإنه حقيق به .

قال الأُستاذ

لم يكن الميرزا فى مقام استقصاء جميع المحاذير ، هذا أوّلاً . و ثانياً : إن ما ذكره - من عدم لزوم تحصيل الحاصل هنا ، بل المحذور عليّه الشىء لنفسه ، لأنّ الوجود المأخوذ شرطاً أو قيداً وجود معلول لنفس هذا الوجوب لا وجوب آخر ، ليلزم محذور تحصيل الحاصل - فى غير محلّه ، لأن الميرزا لم يقل بأنّ قيد الوجوب ناشئ من نفس هذا الوجوب ، بل قال : بأنّ تقييد الوجوب و اشتراطه بوجود المتعلّق تحصيل للحاصل ... فلا وجه لحصر الإشكال بما ذكر المحقق الأصفهانى .

و على الجمله ، فإن مقصود الميرزا هو أن تقييد وجوب الأهم بفعله محال ، و إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، لكون النسبه بينهما عنده نسبه العدم و الملكه . و المحقق الأصفهانى يرى النسبه بينهما نسبه السلب و الإيجاب بوجهٍ و العدم و الملكه بوجه .

و تلخّص عدم ورود هذا الإشكال .

الإشكال الثانى و قد تبعه المحقق الخوئى :

إن محذور لزوم تحصيل الحاصل أو طلب النقيضين موجود فى طرف التقييد بالوجود أو العدم ، أما فى طرف الإطلاق فلا ... لأنّ التقييد لحاظ الخصوصيّه و أخذها ، و الإطلاق عباره عن لحاظ الخصوصيّه و عدم أخذها ، نعم ،

لو كان أخذ الخصوصيّات و جمعها كان اللازم أحد المحذورين المذكورين ...

وعليه ، فالإطلاق ممكن ، بل هو واجب ، لكون النسبه بينه و بين التقييد نسبه السلب و الإيجاب .

وعليه ، فإن اقتضاء الأمر بالأهم لفعل الأهم يكون بإطلاقه عند المحقق الأصفهانى ، لا باقتضاء ذاته كما هو عند الميرزا ، و لا يخفى الفرق ، إذ على الأوّل يكون الاقتضاء مجعولاً للشّارع ، و على الثانى فهو غير مستند إلى الشارع بل هو اقتضاء العليّه و المعلوليّه .

قال الأُستاذ

إن الفعل و الترك إن كانا من الانقسامات المتفرّعه على الخطاب ، أمكن التقييد بهما أو لحاظهما و جعل الخطاب لا بشرط بالنسبه إليهما ، و هذا معنى الإطلاق ، و إن لم يكونا من الانقسامات المتفرّعه عليه ، فلا يمكن التقييد بأحدهما ، فالإطلاق ضرورى على مبنى المحقق الأصفهانى ، لكون النسبه هى السلب و الإيجاب .

و لمّا كان حقيقه الإطلاق هو عدم الأخذ للخصوصيّه ، و جعل نفس الذات مركباً للحكم ، فلا محذور فى الإطلاق هنا ، وفاقاً للمحقق الأصفهانى و خلافاً للميرزا ... .

و ينبغى الالتفات إلى أن الميرزا قد ذكر أن الأمر بالأهم موجود فى حال العصيان إلّا أنه بلا اقتضاءٍ و داعويّه ، و المحقق الأصفهانى لم يتطرّق إلى هذه النكته و كأنه موافق عليها .

المقدمه الخامسه

(فى تشخيص محلّ الكلام فى بحث الترتّب)

إن القول بالترتب لا يترتب عليه محذور طلب الجمع بين الضدّين – كما

توهّم – فإنه إنما يترتب على إطلاق الخطابين دون فعليّتهما . و بيان ذلك :

إن الشرط الذى يترتّب عليه الخطاب ، إمّا أن لا يكون قابلاً للتصرّف الشرعى ، لخروجه عن اختيار المكلّف بالكليّه ، كالزّوال بالنسبه إلى الصّلاه ، و إمّا أن يكون قابلاً لذلك ، كالاستطاعه بالنسبه إلى الحجّ ، فإن للشارع أن يتصرّف فيه بأن يوجب – مثلاً – أداء الدين ، فيرتفع الاستطاعه بحكم الشارع و يسقط وجوب الحج .

ثم إن الشرط يكون تارةً : شرطاً للحكم بحدوثه و أُخرى : ببقائه و ثالثةً :

بوجوده فى برههٍ من الزمان . مثلاً : فى باب الحضر و السفر قولان ، فقيل : الشرط للقصر هو السّفر ، و يكفى حدوثه فى أوّل الوقت ، فمن كان مسافراً فى أول وقت الصّلاه وجب عليه القصر ، و إن كان حاضراً فى بلده فى آخره . و قيل : لا يكفى الحدوث بل الشرط كونه مسافراً حتى آخر الوقت .

ثم إنّ الموارد تقبل التقسيم إلى قسمين بلحاظ حال المكلّف و اختياره و ينقلب الحكم بتبع ذلك ، كما لو كان حاضراً فسافر أو العكس ، فإنّ الحكم الشّرعى ينقلب قصراً أو تماماً ، أمّا فى مثل الاستطاعه فلا خيار للمكلّف ، فإنه إذا حصل استقرّ الحج شاء أو أبى .

و الخطاب الشرعى أيضاً ينقسم تارةً : إلى الخطاب الرافع للموضوع بنفسه ، فلا دخل لإطاعه الخطاب ، و أُخرى : يكون الرافع له امتثال الخطاب و إطاعته ، كما فى مسأله أرباح المكاسب ، فإن الربح موضوع لوجوب الخمس ، فإن أوجب الشارع على المكلّف أداء ديون تلك السنه من الأموال الحاصله فيها – لا السنين الماضيه – فإنّ نفس هذا الخطاب يرفع موضوع الخمس .

هذا ، و المهم فى موارد الترتّب أن يكون رفع الموضوع بامتثال الخطاب ،

لا أن یکون أصل وجود الخطاب رافعاً - کما تقـدّم - فإن التزاحم ینتفی حینئـذٍ و لا یبقی موضوع للترتب ، لأنه فرع التزاحم بین الخطابین ، فلا بدّ من وجوده حتی نری هل یرتفع باشتراط أحدهما بعصیان الآخر أو لا ؟

ثم إن هنا قاعدةً و هی : إنه لو حصل خطاب فی موضوع خطابٍ آخر ، فإمّا أن یمکن اجتماع متعلّقی الخطابین ، فلا بحث ، کما لو جاء فی موضوع وجوب الصّلاه ، - و هو أوّل الفجر - وجوب الصّوم أیضاً ، فیکون أوّل الفجر موضوعاً لکلیهما و لا تمانع بینهما ، و إمّا لا یمکن و یقع التمانع ، فعلی الحاکم لحاظ الملاکین و تقدیم الأهم و إلّا فالتخییر .

فإن کان لکلٍّ من المتعلّقین ملاک تام و وقع الإشکال فی مرحله الخطاب ، من حیث القدره و عدمها عند المکلّف علی الامتثال ، کان أحد الحکمین رافعاً لموضوع الآخر بامتثاله ، لفرض عدم القدره علی امتثالهما معاً ، و بقطع النظر عن الامتثال یکون الموضوع باقیاً ، إلّا أن القدره الواحده لا تفی لامتثال الحکمین . فإن لزم من الجمع بینهما طلب الجمع بین الضدین ، فلا مناص من الأخذ بالأهم و ینعدم الخطاب بالمهم ، أما إن کانا متساویین و لا أهم فی البین ، فالخطابان کلاهما ینعدمان و یستکشف خطاب واحد تخییری ، و إن لم یلزم منهما طلب الجمع بین الضدّین - و المفروض وجود الملاک التام لکلّ منهما - وجب وجودهما ... و هذا معنی قولهم : إن إمکان الترتّب مساوق لوجوبه .

إنما الکلام - کلّ الکلام - فی إثبات عدم لزوم الجمع . و قد أقام المیرزا ثلاثه براهین علی ذلک .

و قد ذکر قبل الورود فی المطلب ما هو المنشأ للزوم الجمع بین الضدّین ، فقال : بأنّ المنشأ لهذا المحذور هو أحد أُمورٍ ثلاثه :

۱ – أن يقيّد كلّ من الخطابين بوجود الآخر ، بتقييد المطلوبين أحدهما بالآخر ، كأن يقول : تجب عليك القراءه المقيّده بالصّوم ، و يجب عليك الصّوم المقيّد بالقراءه ، أو بتقييد طلب كلٍّ بطلب الآخر ، فوجوب القراءه فى فرض وجود الصّوم و وجوب الصّوم فى فرض وجود القراءه .

فمن الواضح أن تقييد كلٍّ منهما بالآخر يستلزم الجمع بينهما .

۲ – أن يقيّد أحدهما بالآخر دون العكس ، كأن يقول : صم . ثم يقول : صلّ إن كنت صائماً . فيلزم الجمع .

۳ – أن لا يقيّد شيئاً منهما بل يجعلهما مطلقين ، فيقول : صم ، صلّ ، فكلّ منهما واجب سواء كان الآخر موجوداً أو لا ، فيلزم الجمع فى فرض وجودهما .

و من الواضح استحاله لزوم الجمع لو قيّد أحدهما بعدم الآخر ، كما لو قال :

صم إن لم تقرأ .

و حينئذٍ ، فإن الإشكال على الترتّب يندفع بإقامه البرهان على عدم لزوم الجمع ، لأن لزومه يكون إمّا بإيجاب الجمع بعنوانه كأن يقول : اجمع بين كذا و كذا ، و إمّا بإيجاب واقع الجمع ، و ذلك يكون بالأمر بكليهما على نحو الإطلاق ، فيلزم الجمع ، أمّا إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا وجه للاستحاله ، و البرهان هو :

أولاً : إنّ المفروض فى الترتب تقييد أحد الخطابين بعصيان الآخر ، فيكون وقوع أحدهما على صفه المطلوبيّه بنحو القضيّه المنفصله الحقيقيّه ، لأن الأمر بالأهم إمّا أن يمتثل فى الخارج أو لا ؟ فإن امتثل استحال وقوع المهم على صفه المطلوبيّه ، و إن لم يمتثل فبما أن متعلّقه لم يوجد فى الخارج ، يستحيل كونه مصداقاً للمطلوب و معنوناً بعنوانه .

و بعباره أُخرى : إن حال الأهم لا يخلو عن أن يوجد خارجاً أو لا يوجد ، فإن

وجد ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيّه و لا خطاب بالمهم لانتفاء شرطه أعنى عصيان الأهم ، و إن لم يوجد الأهم و وجد المهم ، كان هو الواقع على صفه المطلوبيّه ، و إن لم يوجد المهمّ كذلك لم يقع شيء منهما على صفه المطلوبيه من باب السّالبه بانتفاء الموضوع ... و على كلّ حال ، يستحيل وقوعهما معاً فى الخارج على صفه المطلوبيّه ، فيستكشف من ذلك عدم استلزام فعليّه طلبهما لطلب الجمع .

و توضيحه : إن خطاب المولى ب« صلّ » مشتمل على نسبتين : نسبه طلبيّه بين المولى و الصّلاه ، و نسبه تلبّسيه هى بين المكلّف و الصّلاه ، و لا تنافى بين هاتين النسبتين ، فكأنه يقول للمكلّف : كن فاعلاً للإزاله أو تجب عليك الصّلاه ، فالمولى آمر بالمهم - و هو الصّلاه - و المكلّف فاعل للأهم - و هو الإزاله - فأين الاجتماع بين النسبتين ؟ بل الاجتماع ضرورى الامتناع ! لأنّ واقع الجمع هو فى مطلوبيّه الأهم و المهم - المتضادّين - فى زمانٍ واحد ، لكنّ المفروض فى الترتّب عدم اجتماع فاعليّه الأهم مع وجوب المهم ، لأنّه لمّا يكون فاعلاً للأهم لا يكون مخاطباً بالمهم ، و عند ما يكون مخاطباً بالمهم و يجب عليه ، لا يكون للأهم فاعليّه ، فهما ليسا مطلوبين فى وقت واحد ليلزم طلب الجمع بين الضدّين .

و ثانياً : إن القيد يكون تارةً : قيداً للمطلوب كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه و يكون تحصيله واجباً . و أُخرى : قيداً للطلب و تحصيله غير واجب كالاستطاعه فإنه قيد لطلب الحجّ لا لنفس الحج .

و قيد الطلب لا يكون قيداً للمطلوب .

و هنا : ترك الأهم قيد لطلب المهم - و ليس قيداً للمهم نفسه - إذ كان عصيان الأمر بالأهم شرطاً لوجوب المهم و هو الصّلاه ، فهى ليست بواجبه إلّا عند ترك

الإزاله ، فالنتيجه ضد إيجاب الجمع ... لأن إيجاب الجمع عباره عن أن يكون المتضادّان متّصفين بالمطلوبيّه ، و مع الالتفات إلى ما تقدّم يستحيل تحقق المطلوبيّه لهما معاً ، لأن المفروض توقّف اتّصاف المهم بالمطلوبيّه على ترك الأهم لا على وجوده ، فشرط مطلوبيّه الصّلاه عدم الإزاله لا وجودها ... و إلّا لزم خلف الشرط ، كما أنه لا يتصف المهم بالمطلوبيّه إلّا مع عدم الأهم ، فلو اتّصف بها مع وجوده ، لزم وجود الأهم و عدمه و هو اجتماع للنقيضين ... فإيجاب الجمع يستلزم الاستحاله من وجهين أحدهما : لزوم الخلف ، و الآخر : لزوم اجتماع النقيضين . و كلّما استلزم المحال فهو محال .

قال الأُستاذ :

فى كلامه نقص لا بدّ من تتميمه ، إذ للمنكر للترتب أن يقول : حاصل البرهان عدم مطلوبيّه المهم مع وجود الأهم ، لكنّ الأهمّ مع وجود المهم مطلوبٌ ، و ما ذكرتموه لا يثبت استحاله مطلوبيّته . و بعباره أُخرى : إن إطلاق الأهم يقتضى مطلوبيّته مع وجود المهم ، فيلزم اجتماع الضدّين و يعود الإشكال ، و إن كان مندفعاً بالنظر إلى تقيّد المهم بعدم الأهم .

و تتميم البرهان يكون بالاستفاده ممّا ذكره الميرزا فى المقدمات السابقه ، من أن مطلوبيّه المهم إنّما هى فى حال ترك الأهم ، إذ أصبح تركه موضوعاً لمطلوبيّه المهم ، و إذا تحقق ترك الأهم تحقق مطلوبيّه المهم فى ظرف عدم الأهم .

هذا تمام الكلام فى مطالب الميرزا فى هذا المقام .

الترتّب ببيان الشيخ الحائرى :

و الشيخ عبد الكريم الحائرى ذكر فى (الدرر) (۱) مستفيداً من المحقق السيّد

۱- ۱) درر الفوائد (۱ - ۲) ۱۴۰ ط جامعه المدرسين .

الفشـاركی أربع مقـدّماتٍ ، و قـد شـارک المیرزا فی بعض الخصوصـیّات ، کقولهمـا بکون الأمر بالمهم مقیّـداً - خلافاً للمحقّق العراقی القائل بأنّه مطلق ، کما سیأتی - و نحن نتعرّض للمقدّمتین الأولی و الثانیه ، و حاصل کلامه فیهما :

إن الإراده المتعلّقه بالعنـاوین تنقسم إلی قسـمین ، فقـد تکون مطلقهً لم یؤخـذ فیهـا أیّ تقـدیر ، بل الشـیء یجب إیجاده بجمیع مقـدّماته ، کأن یریـد إکرام زید بلا قیدٍ ، فهذه إراده مطلقه تقتضـی تحقّق الموضوع و هو مجیء زید لیترتب علیه إکرامه . و قد تکون الإراده علی تقـدیرٍ ، وجودی أو عـدمی ، فتکون منوطهً بـذلک التقـدیر ، فلو لم یتحقّق التقدیر فلا إراده بالنسـبه إلیه ... و تنقسم هذه الإراده إلی ثلاثه أقسام بحسب حصول التقدیر الذی أُنیطت به :

فتارهً : تتعلّق بالشیء بعد حصول التقدیر ، کتعلّقها بإکرام زید علی تقدیر مجیئه . و ثانیهً : تتعلّق به عند حصوله ، کتعلّقها بالصوم عند الفجر . و ثالثهً : تتعلّق به قبله ، کتعلّقها بالخروج إلی استقبال زید الذی سیصل إلی البلد بعد ساعات مثلاً .

ففی هذه الأقسام تکون الإراده منوطه بالتقدیر ، فإذا علم به کان لها الفاعلیّه ، کما لو علم بوقت قدوم المسافر خرج إلی اسـتقباله ، و لو علم بالفجر صام ، و لو علم بالمجیء أکرم ... فکان للعلم بالتقدیر دخل فی فاعلیه الإراده و تأثیرها .

و هذه هی المقدمه الأولی ... و نتیجتها فی الترتب هو :

إنّ الإـراده المتعلّقه بالأـهم مطلقه و لیس فیهـا تقـدیر ، و المتعلّقه بـالمهم منوطه غیر منوطه بتقـدیر ترک الأـهم ، و موجوده قبل حصول التقـدیر المـذکور ، غیر أنّ فاعلیّتهـا متوقّفه علی حصوله . و علی هـذا ، فمورد الترتب فی طرف الأـهم من قبیـل الإـراده المطلقه ، و من طرف المهم من قبیـل الإـراده المنوطه ، فکمـا لاـ فـاعلیّه لإراده الصّوم قبل طلوع الفجر ، کـذلک لا فاعلیّه لإراده الصّلاه قبل ترک إزاله النجاسه من

المسجد ، بل عند تحقق تركها تتحقّق الفاعليّه بالنسبه إلى الأمر بالمهم .

قال الأُستاذ :

و هذا بيانٌ آخر لمطلب الميرزا ، غير أنه قال : بأنّ الأمر بالمهم لا تحقّق له ما لم يتحقق الشرط - و هو ترك الأهم - فلا فعليّه له و لا فاعليه ، و الحائرى يقول بوجود الفعليّه له ، و إنما الفاعليّه منوطه بترك الأهم .

و قد خالفا صاحب الكفايه ، إذ جعل الترك شرطاً متأخّراً ، و قد جعلاه مقارناً ، غير أنّه عند الميرزا هو شرط مقارن للفعليّه فما لم يتحقق فلا فعليّه ، و عند الحائرى هو شرط مقارن للفاعليّه فما لم يتحقق فلا فاعليّه ، أمّا الفعليّه فهى محققه قبل الشرط للأمر بالمهم كما هى محقّقه للأمر بالأهم .

ثم ذكر الشيخ الحائرى فى المقدّمه الثانيه : إنه لمّا كانت الإراده فى المهم منوطةً بالتقدير ، فإنه يستحيل تحقق الفاعليّه لها قبل تحقّقه ، فليس لها أى تأثير فى تحرّك العبد إلا بعد تحقق التقدير ، إذ لو فرض لها فاعليّه قبله للزم الخلف و هو محال .

قال :

قد توافق الشيخ الحائرى و المحقق العراقى على أن حقيقه الواجب المشروط هى الإراده المنوطه ، و قد أخذا هذا من فكر السيد المحقّق الفشاركى ، و السرّ فى الالتزام بذلك فى الواجب المشروط هو : إنه إذا قال : إذا زالت الشمس فصلّ ، فهل قبل الزوال يوجد إيجابٌ و وجوبٌ أو كلاهما يحصلان عند الزوال ، أو يحصل الإيجاب بهذا الإنشاء و الوجوب عند الزوال ؟

فإن قلنا : بحصولهما عند الزوال ، فالإنشاء قبله لغو . و إن قلنا : بحصول الإيجاب عند الإنشاء و الوجوب عند الزوال ، لزم التفكيك بين الإيجاب

و الوجوب .

فتعيّن القول بحصولهما عند الانشاء ... و هذا هو الواجب المشروط . لكن يرد عليه :

أوّلاً : إن هنا إراده قد أُنيطت بقيدٍ و تقديرٍ ، و معنى الإناطه هو الابتناء و الاشتراط ، فإن لم يكن للقيد دخلٌ فى الإراده فهى مطلقه و لا إناطه ، و إن جعل دخل القيد فى الفاعليه فقط ، لزم أن تكون الإراده مطلقةً كذلك . فليس الواجب مشروطاً بل هو مطلق ... نعم ، للمحقق الحائرى أن يقسّم الواجب المطلق إلى قسمين ، أحدهما : ما كانت للإراده فيه فعليّه بلا فاعليّه ، و الآخر : ما كانت للإراده فيه فعليّه و فاعليّه .

و ثانياً : إنّ شروط الوجوب تختلف عن شروط الواجب ، لأنّ شروط الوجوب لها دخل فى الغرض من الحكم ، فما لم يتحقق الشرط فلا غرض ، كالزوال بالنسبه إلى الصّلاه ، و شروط الواجب لها دخل فى فعليّه الغرض ، كالطهاره بالنسبه إلى الصّلاه ، إذ الغرض من الصّلاه موجود سواء وجدت الطهاره أو لا ، لكنّ فعليّه الغرض موقوفه عليها .

و على ما ذكره من تحقّق الإراده و فعليتها فى الواجبات المشروطه قبل حصول الشرط ، يلزم تخلّف الإراده عن الغرض ، فكيف تتحقّق الإراده و الغرض غير حاصل لكونه مشروطاً بشرط غير حاصل ... و بعباره أُخرى : كيف تتحقّق الإراده مع العلم بعدم تحقق الغرض و الحال أنّ الإراده تابعه للغرض ؟

إيراد المحقق الأصفهانى و جوابه :

و أمّا إيراد المحقق الأصفهانى : بأن تخلّف الإراده عن المراد محال ، سواء كانت الإراده تكوينيّه أو تشريعيّه ، لأنّ الإراده التكوينيّه هى الجزء الأخير للعلّه

التامّه ، و التشريعيّه هی الجزء الأخير لإمكان البعث ، و لا يتخلّف إمكان البعث عن امكان الانبعاث .

فقد أجاب الأُستاذ عنه : بأنه يبتنی علی إنكار الواجب المعلّق و عدم تخلّف البعث التشريعی عن الانبعاث ، و قد تقدّم فی محلّه إثبات الواجب المعلّق و إمكان التخلّف فی التشريعيّات ... فمن الممكن أن يكون الوجوب حاليّاً و الواجب استقباليّاً .

الترتّب ببيان المحقق العراقی :

و قد جوّز المحقق العراقی (۱) طلب الضدّين بنحو العرضيّه مضافاً إلی جواز ذلك بنحو الترتب ، خلافاً للمحققين الآخرين ، إذ خصّوا ذلك بالترتب فقط ، و نحن نذكر محصّل كلامه فی كلتا الجهتين كما فی (نهايه الأفكار) :

أمّا تصويره طلب الضدّين علی نحو العرضيّه ، فقد ذكر أنّ الأهم و المهم يُطلبان فی عرض واحدٍ - و بلا تقييد لا فی الطلب و لا فی المطلوب - إلّا أنّ إيجاب الأهمّ تام ، و إيجاب المهمّ ناقص .

و الأصل فی هذه النظريّه هو المحقق صاحب الحاشيه فی تعريف الواجب (۲) التخييری ، فقد ذهب إلی أنّه أمر بالشیء مع النهی عن بعض أنحاء التروك ، فی قبال الواجب التعيينی فهو الأمر بالشیء مع اقتضائه للنهی عن جميع أنحاء التروك ، و ذلك : لأن لكلّ وجوب تروكاً متعددةً بالنظر إلی مقدّماته و أضداده ، فالصّلاه تنتفی بانتفاء الطهاره التی هی من شروطها ، و بوجود المزاحم ، فيكون وجود الصّلاه موقوفاً علی وجود شرائطها و عدم جميع الموانع لها ،

ص:۲۲۹

۱- ۱) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۳۷۵ ط جامعه المدرّسين .

۲- ۲) هدايه المسترشدين : ۲۴۷ ط حجری .

و يتعدّد عدمها بعدد كلّ مقدمهٍ مقدمهٍ إذا عدمت ، و بعدد كلّ مزاحم مزاحم إذا وجد ... و على هذا ، فالواجب المطلق ما انسدّ فيه جميع الأعدام ، و مقتضى تعلّق الطلب به هو سدّ أبواب الأعدام كلّها . و كذلك الواجب التعيينى ، فهو يقتضى سدّ التروك ، لأنّ ترك العتق يتحقّق بترك الصوم و بفعل الصوم ، فإذا وجب العتق على نحو التعيين ، كان وجوبه مقتضياً لانتفاء تركه مع فعل الصوم و انتفائه مع ترك الصوم . لكنه إذا وجب على نحو التخييريه يسدّ باب تركه مع ترك الصوم لا مع فعله ، إذ له أن يصوم و لا يعتق ... فهذا معنى أنّ الواجب التخييرى هو الأمر بالشىء مع النهى عن بعض أنحاء تركه .

و نتيجه هذا التحقيق فى حقيقه الوجوب التخييرى هو أن متعلّق الطلب فيه هو الحصّه الملازمه لترك العدل ، فمتعلّق الطلب فى العتق مثلاً ـ هو الحصه الملازمه لترك الصوم و الإطعام ، دون الحصّه الملازمه لفعلهما . و من هنا اتّخذ المحقق العراقى مصطلح الحصّه التوأمه .

و على ضوء ما تقدم ، قال هنا :

إنّ الضدّين إمّا لا ثالث لهما كالحركه و السكون ، و إمّا لهما ثالث كالصّلاه و الإزاله .

فإن كانا من قبيل الأول ، فالتخيير الشرعى مستحيل بل هو تخيير عقلى من باب لابديّه أحد الأمرين ، إذ التخيير الشرعى إنما يكون حيث يمكن ترك كلا الطرفين و لا يكون أحدهما قهرى الحصول ، فليس الحركه و السكون من موارده .

و إن كانا من قبيل الثانى ، فالمجموع مقدور على تركه و ليس شىء منه بقهريّ الحصول ، و حينئذٍ ، فالحكم هو التخيير شرعاً ، لأن المفروض إمكان استيفاء الملاک بكلٍّ من الطرفين ، فمع أن ملاک الصّوم يغاير ملاک العتق ، و بينهما

تضـاد ، لكن مجموع الملاكـات يمكن استيفـاؤه كمـا يمكن تفويته ، فلو لم يجعـل الشارع خطاباً تخييرياً لزم انتفاء المجموع ، و جعل الخطاب التعيينى غير ممكن ، لفرض التضادّ بين الملاكات ، فيجب وجود الخطاب التخييرى ... و من هنا يقول هذا المحقق : إن المجعول فى الواجبات التخييريه متمّم الوجود و الوجوب ، لأنّ الوجوب فى كلّ فردٍ من التخييرى ناقص - بخلاف الوجوب فى الواجب التعيينى - إذ ينسد باب العدم عن أحد الفردين حيث يترك الفرد الآخر ، أمّا مع فعله فلا يلزم سدّ باب العدم .

و المهم أن نفهم كيفيه الوجوب التخييرى ، و أنه كيف يكون أحـد الوجوبين فى الأهم و المهم ناقصاً ، و يكون كلاهما تامّاً فى المتساويين ؟

يقول : إن الضـدّين إمّـا متساويـان فى الملاـك و إمّا مختلفان ، و الواجبان إمّا مضـيّقان و إمّا موسّـعان ، و إمّا أحـدهما مضـيّق و الآخر موسّع .

فـإن كانا مضـيّقين و تساويا فى الملاك - و لا أهم و مهم - احتمل اشتراط الطلب فى كلّ منهما بترك الآخر ، و احتمل اشتراط المطلوب فى كلّ منهما بترك الآخر ، لكنّ كليهما مستحيل ، و ينحصر الأمر بكون وجوبهما وجوباً ناقصاً .

و وجه الاستحاله هو : أنه لو كـان الغريقـان متسـاويين فى الملاـك و لا يمكن انقاذهما معاً ، فإن اشتراط طلب انقاذ هـذا بترك انقـاذ ذاك محـال ، لأـنه إن ترك انقـاذ كليهمـا تحققت المطـارده بين الطلـبين ، لحصول شـرط وجوب كـلٍّ من الطلبين بترك كليهما ، و يصبح الطلبان فعليين ، و الطلبان الفعليّان مع وحده القدره محال .

و اشتراط طلب انقـاذ كـلٍّ منهمـا بمعصـيه الأمر بإنقاذ الآخر محال كـذلك ، للزوم تأخّر المتقـدّم بمرتبتين ، لأن المفروض كون طلب انقاذ هذا مشروطاً بمعصيه طلب إنقاذ الآخر ، و المعصيه متأخّره عن الطلب ، و المشروط متأخّر عن الشرط ،

فکلّ طلبٍ متأخّر بمرتبتین و متقدّم بمرتبتین ، و هذا محال .

فتحصّل : استحاله اشتراط طلب أحد الضدّین المتساویین ملاکاً بترک الآخر أو بمعصیه الأمر المتعلّق بالآخر .

فلا یمکن أن یکون الطلب مشروطاً .

و أمّا المطلوب فکذلک ، لأن المطلوب - و هو الواجب - متأخّر عن الشرط ، فلو اشترط المطلوب الواجب - و هو إنقاذ هذا الغریق - بترک إنقاذ الآخر ، کان المطلوب متأخّراً عن الترک ، و الترک یتقدّم علی وجود الإنقاذ تقدّم الشرط علی المشروط ، لکن وجود إنقاذ هذا متّحد رتبهً مع ترک إنقاذ الآخر و کذا العکس ، لکون النقیضین فی مرتبهٍ واحده .

فتکون النتیجه تأخّر وجود هذا الإنقاذ عن وجود انقاذ الآخر ، و قد عرفت تأخّر وجود الآخر عن وجود هذا کذلک ... فیستحیل اشتراط الواجب بترک الواجب الآخر .

و هکذا الحال لو اشتراط الواجب المطلوب بمعصیه الأمر المتعلّق بالمطلوب الآخر ، لما ذکرناه فی اشتراط الطلب بمعصیه طلب الآخر .

و إذا استحال اشتراط الطلب و اشتراط المطلوب ، فلا مناص من الالتزام - فی المضیّقین المتّحدی الملاک - بوجوبین ناقصین ، و المقصود هو : إن کلّاً من الإنقاذین واجب ، بحیث یطرد هذا الوجوب عدم نفسه إلّا من جهه وجود انقاذ الآخر ، فلو أنقذ الغریق الآخر لم یجب انقاذ هذا ، و کذا العکس .

قال : إنّ وجوب شیء علی تقدیر وجود شیء آخر ، - کما لو وجب إکرام زید علی تقدیر مجیئه - هو فی الحقیقه إلزام من جههٍ و ترخیص من جهه أُخری ، إذ الإکرام یکون واجباً إن جاء ، و یکون مرخّصاً فیه فی فرض عدم مجیئه ، فاجتمع

الإلزام مع الترخيص فی الترک ، و کذلک یمکن أن یجتمع الإلزام بفعل شیء مع الإلزام بترک نفس الشیء ، لأنّ کلّ شیء له أضداد و موانع عن وجوده ، فیصح الإلزام بفعل شیء علی تقدیر وجود ضد من أضداده ، و الإلزام بترک الشیء نفسه علی تقدیر وجود ضد آخر ، کأن یلزم بإتیان الصّلاه علی تقدیر النوم ، بمعنی أن النوم لا یرفع وجوب الصّلاه ، و أن یلزم بترک الصّلاه علی تقدیر ضدّ آخر و هو الإزاله ، بمعنی أنه مع الإتیان بالإزاله مأمور بترک الصّلاه .

فظهر إمکان الأمر بالضدّین المتساویین فی الملاک بالوجود و الوجوب الناقص .

و أما إنْ کانا غیر متساویین ، بل کان أحدهما أهم من الآخر فکذلک ... لما تقدّم من أن للشیء أنحاء من العدم بأنحاء الإضافات و الأضداد و المقدّمات ، فلو حصل التمانع بین طلب الإزاله و طلب الصّلاه ، و کانت الإزاله أهم ، تحقق للصّلاه عدم من ناحیه وجود الإزاله ، و عدم من ناحیه وجود غیر الإزاله کالأکل و النوم و غیرهما .

إلّا أنه لمّا کان المفروض کون طلب الصّلاه ناقصاً ، کان المقصود هو عدم مطلوبیّه الصلاه فی حال تحقق الإزاله ، لکنّها مطلوبه من ناحیه وجود غیر الإزاله من الأضداد ، فاجتمع فی طلب الصّلاه جهه الإلزام بفعلها و الإلزام بترکها . أمّا الإلزام بفعل الصّلاه فمن غیر ناحیه وجود الإزاله ، و أما الإلزام بترکها فمن ناحیه وجود الإزاله ... هذا بالنسبه إلی طلب الصّلاه .

و أمّا الإزاله – و هی الأهم – فإن طلبها تام و لیس بناقص ، فهو یریدها من جمیع النواحی ، أی یرید الأعدام کلّها ، عدم الصّلاه ، عدم الأکل ، عدم النوم ... فقد توجّه الأمر بالإزاله بهذا الشکل ... .

ص:۲۳۳

و بهـذا البيان لا يلزم أيّ محـذور من أن يجتمع الأمر بالضدّين - الإزاله و الصّلاه - و يكونا فی عرضٍ واحد ... لأن المحذور لا يكون إلّا فی مرحله الاقتضـاء أو فی مرحله الامتثـال و الطاعه ، و مع كون أحـد الطلبين تامّاً و الآخر ناقصاً فلا يلزم أيّ محـذور ، لأنّ مقتضـی الأمر بالأهم إعـدام المهم بلحاظ وجود الأهمّ لتماميّه اقتضاء وجوده من هذه الناحيه ، بخلاف الأمر بالمهم فليس له هـذا الاقتضـاء بالنسـبه إلی الأهم ، و إنمـا يقتضـی إعـدام الأضـداد الأُخری ... فلا مطارده بين الطلبين ... فی مرحله الاقتضاء . و كـذلک فی مرحله الامتثـال ، لأنّه مع امتثال الأمر بالأهمّ لا يبقی الموضوع للأمر بالمهمّ حتی تصل النوبه إلی امتثاله ، لأنّ الأهمّ يقتضـی سـدّ بـاب عـدمه من نـاحيه المهم ، أمّا الأمر بالمهم فقـد كان ناقصاً ، لفرض كونه محفوظاً بالنسـبه إلی غير الإزاله من الأضداد ، أمّا بالإضافه إلی الإزاله فلا ...

اللّهم إلّا أن تصل النوبه إلی إطاعته بالتمرّد و المعصيه للأمر بالأهمّ ، و هذا شیء آخر غير المطارده بين الأمرين .

فظهر : أن الأمر بالأهمّ لا يطرد إطاعه الأمر بالمهمّ ، بل إنه مع إطاعه الأمر بالأهم لا يبقی موضوع لطاعه الأمر بالمهم ، و إن الأمر بالمهم لا يطرد إطاعه الأمر بالأهم ، لأن الأهم إن لم تتحقّق إطاعته فذلک علی أثر العصيان لا علی أثر الأمر بالمهم ... .

فلا مطارده بين الأمرين ، لا اقتضاءً و لا امتثالاً .

إشكال المحقق الأصفهانی

و أورد المحقق الأصفهانی (۱) علی نظريه المحقق العراقی بما توضيحه :

إنه إن كان المراد من « التام » و« الناقص » أنّ إمكان الترتّب غير موقوفٍ علی

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۲۲ - ۲۲۳ .

اشتراط وجوب المهم و ترک الأهم و عصیانه ، و أنه یمکن بنحو الواجب المعلّق ، فلا حاجه إلی هذا التقریب الغریب ، حیث صوّرتم الحصص للعدم و أنّ للشیء - الذی له وجود واحد - أعداماً عدیده ، بل نقول : إنه من المعقول أن یکون الوجوب فعلیّاً و یکون الواجب مقیّداً بظرف معصیه الأهم ، کما هو الحال فی کلّ واجب معلّق ، حیث الوجوب مطلق و الواجب حصّه خاصه . هذا أولاً . و ثانیاً : إن کان المقصود أن المهمّ غیر مشروط بمعصیه الأهم ، و أنه یصوّر وجوب المهم بنحو الواجب المعلّق ، فیرد علیکم لزوم التفکیک بین فعلیّه الوجوب و فاعلیّته ، و هذا باطل ، إذ الطلب الفعلی یتقوّم بأن یجعل المولی ما یمکن أن یکون محرّکاً و باعثاً للعبد ، فهذا معنی إمکان الباعثیّه ، لأن العبد لو خلّی عن الموانع یکون للطلب إمکان الباعثیّه له ، فقولکم بوجود الأمر و الطلب و بفعلیّته لکن بلا فاعلیه ، یستلزم التفکیک بین البعث و الانبعاث ، و هذا غیر معقول .

و إن کان المراد من تصویر « التام » و« الناقص » رفع المطارده و التمانع بین الأهم و المهم ، فهذا غیر متحقّق ، لأن المفروض إطلاق الأمر بالأهم ، فهو موجود فی حال وجود المهم و فی حال عدمه ، و حینئذٍ ، فالحصّه من عدم الأهم الملازمه مع وجود المهم مطروده من قبل الأهم و لا یبقی الاقتضاء للمهم ، و أمّا الحصّه من عدم الأهم الملازمه لعدم المهم ، فیتحقّق فیها المطارده . مثلاً : لو ترک الأهم مع عدم المهم لوجود بعض الأضداد الأُخری ، کان الأمر بالمهم مقتضیاً لطرد عدمه من ناحیه غیر وجود الأهم ، لأنه یدعو إلی نفسه من غیر ناحیه الأهم من سائر الأضداد ، لکن الأمر بالأهم موجود بإطلاقه ، فهو یقتضی عدم نفسه ، فالطّرد یحصل من طرف الأهم و المهم کلیهما ، إذ الأهم یقول بطرد عدم نفسه و المهم یقول مع وجود بعض الأضداد الأُخری بطرد عدم نفسه ، و المفروض أن القدره

واحده و الوقت ضيّق .

دفاع الأُستاذ عن المحقق العراقی

و قد أجاب شیخنا الأُستاذ ، أمّا عن الإشكال الأوّل : فبأنّ المحقق العراقی لا یقصد إثبات المطلب عن طریق الواجب المعلّق ، بل یرید أن هنا طلبین بلا اشتراط من طرف المهم ، و أحدهما تام و الآخر ناقص ، فلا علاقه للبحث بالواجب المعلّق . و بعباره أُخرى : إنه لو أنكرنا الواجب المعلّق فما الإیراد على نظریّه المحقق العراقی ؟

إنه یقول : بأن أحد الطلبین ناقص و الآخر تام ، أمّا فی الواجب المعلّق فالطلب تام و لیس بناقص ، و إنما المتعلّق له هو الحصّه ... فكم الفرق ؟

هذا أوّلاً . و ثانیاً : إن المحقق العراقی من القائلین بالواجب المعلّق ، فالإشكال علیه من هذا الحیث مبنائی .

و أمّا عن الإشكال الثانی : فبأن معنى « المطارده » هو « التمانع » و قد بیّن المحقق العراقی عدم حصوله فی مرحله الاقتضاء و فی مرحله الامتثال ، فهو یقول باقتضاء الأهم إعدام المهم دون بقیّه أضداد المهم ، إذ لا نظر للأهم إلى الأكل و الشرب و النوم و أمثالها ، و إنما یدعو إلى نفسه و ترك المهم ، و المهم یقتضی الاتیان به من ناحیه بقیّه الأضداد لا من ناحیه وجود الأهم ، فلا تمانع بین الاقتضائین . و كذلك یقول فی مرحله الإطاعه بمعنى : أن الأهم یدعو إلى نفسه و یرید الإطاعه له ، لكنّ المهمّ لا اقتضاء له للإطاعه مع وجود الأهم ، لأنه مع تأثیر الأهم فی الإطاعه لا یبقى موضوع للأمر بالمهم ، حتى یمكنه طرد الأهم ... و لو فرض سقوط الأمر بالأهمّ على أثر التمرّد و العصیان له ، فلا فاعلیّه له لیكون طارداً للأمر بالمهم ، لفرض كون الأمر بالأهم منطرداً حینئذٍ – حسب تعبیره – فأین

المطارده ؟

اشکال الأُستاذ

هـذا ، و أورد الاسـتاذ علی المحقق العراقی : بـأنّ العمـده فی الفرق بین نظریّته و أنظـار المحققین الآـخرین هو عـدم الاشتراط و التقیید بین الطلبین ، بل إنّ کلّاً منهما بالنسبه إلی الآخر مطلق ، غیر أنّ أحد الطلبین تام و الآخر ناقص فالإشکال هو : إنّ الإطلاق و عـدم التقییـد فی الطلب یرجع إلی المولی ، کمـا أنّ أصـل الطلب یرجع إلیه ، و کمـا یعتـبر فی أصـل الخطـاب و الطلب أن لا یکون لغواً – لفرض کون المولی حکیماً لا یفعل اللغو – کـذلک یعتبر فی الاطلاق وجود الأثر و عدم اللّغویه ، لکنّ وجود الأمر بـالمهم مع امتثـال الأـمر بالأـهم لغو ، فلاـ یمکن أن یکون مطلقاً ، إذ لا أثر لطلبه مع امتثال الأمر بالأهم ، فإمّا یکون الأمر بالمهم مهملاً ، لکن الإهمال أیضاً محال ، و إمّا أن یکون مشـروطاً و مقیّـداً بترک الأهم ، و هـذا هو المعقول و المتعیّن ، فعاد الأمر إلی الترتّب و انتهی الاشتراط الذی هو مبنی المیرزا .

و قـد فرغنـا – حتی الآـن – من طرح نظریّات المیرزا ، و الحائری تبعاً للفشارکی ، و العراقی ... و قـد عرفت أن أمتن البیانات هو بیان المیرزا ، و بقی :

الترتب ببیان المحقق الأصفهانی

و قد ذکر تحت عنوان (و التحقیق الحقیق بالتصدیق) (1) مقدمتین :

إحداهما : إن ثبوت المقتضـیین للضدّین جائز ، و إنما المحال وجود الضدّین ، بل یجب تحقق المقتضـیین لهما ، فلو فرض عدم المقتضـی لأحـدهما لم تصـل النوبه فی عـدم الضـدّ إلی وجود الضـدّ الآـخر و مـانعیّته له ... مضافاً : إلی أن ذلـک کـذلک فی الوجدان ، إذ الشیء الواحد یمکن أن تتعلّق به إراده زید و إراده عمرو

1- 1) نهایه الدرایه ۲ / ۲۴۱ .

فی وقت واحد ، و الجسم الواحد یصلح لأن یکون لونه أسود أو أبیض ... .

و علی الجمله ، فإنه لا تمانع بین المقتضیین ، بل هو بین مقتضی هذا و ذاک .

الثانیه : إن النسبه بین الأمر و إطاعته هی نسبه المقتضی إلی المقتضی ، لا العلّه إلی المعلول ، لأنه لو کان من قبیل العلّه و المعلول لکان منافیاً للاختیار ، و الحال أن اختیار المکلّف محفوظ ، و أمر المولی إنما هو جعلٌ لما یمکن أن یکون داعیاً و محرّکاً للمکلّف نحو الامتثال ، و لذا تتوقّف فعلیّه الامتثال و تحقّقه علی خلوّ نفس العبد من موانع العبودیّه .

و بعد المقدمتین :

فإن أمر المولی بأمرین ، و لم یکن لأحدهما قید ، تحقّق المقتضی التامّ للفعلیّه لإیجاد الدّاعی فی نفس العبد ، فإذا کان العبد مستعدّاً للامتثال صلح کلّ من الأمرین لأن یصل إلی مرحله الفعلیّه ، و حینئذٍ ، تقع المطارده بینهما ... أمّا لو کان أحد الأمرین غیر مطلقٍ . بل علی تقدیر ، - و المقصود هو التقدیر فی مرحله الاقتضاء لا مرحله الفعلیّه - فیکون الأمر بالمهم مقدّراً و مقیّداً بسقوط الأمر بالأهم عن المؤثّریه ، بمعنی أن أصل الإنشاء بداعی جعل الدّاعی فی طرف المهم مقیّد بأن لا یکون الأمر بالأهم مؤثّراً ، و حینئذٍ ، یکون الاقتضاء فی أحد الأمرین معلّقاً ، و علی هذا تستحیل المطارده بینهما ، لأن اقتضاء الأمر بالأهم تنجیزی و اقتضاء الأمر بالمهم تعلیقی ... ففی حال تحقّق الأمر بالمهم یکون الأمر بالأهم منطرداً مطروداً ، فلا تصل النوبه لأن یکون الأمر بالمهم طارداً له .

أقول :

إن هذا الوجه هو عین الوجه الذی ذکره المحقق العراقی ، و قد عرفت ما فیه ، فالصحیح ما ذهب إلیه المیرزا .

الكلام فی ما أُشكل به علی الترتّب

اشاره

و الكلام الآن فيما أُشكل به علی القول بالترتّب :

الإشكال الأوّل

فقد قال فی (الكفايه) : ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتّب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صوره مخالفه الأمرين لعقوبتين ، ضروره قبح العقاب علی ما لا يقدر عليه العبد ، و لذا كان سيدنا الأُستاذ - قدّس سرّه - لا يلتزم به علی ما هو ببالی ، و كنّا نورد به علی الترتّب و كان بصدد تصحيحه (۱) .

و توضيحه : إنه علی القول بالترتّب ، يكون هناك تكليفان وجوبيّان ، أحدهما بالأهم و الآخر بالمهم ، و كلّ تكليف يستتبع استحقاق العقاب علی تركه ، ففی صوره مخالفه التكليفين و ترك الواجبين يستحق العقوبتين ، و الحال أن المكلّف لم يكن له القدره علی امتثال كليهما ، فكيف يستحق العقاب علی ترك ما لا يقدر عليه ؟

الجواب

و قد أُجيب عن هذا الاشكال بجوابين : أما نقضاً : فبموردين ، أحدهما : فی الواجب الكفائی ، حيث أنه لو تُرك الواجب كفايةً ، يستحق كلّ المكلّفين به العقاب عليه ، مع أن القيام به لم يكن مقدوراً إلّا لواحدٍ منهم . و المورد الآخر : هو صوره تعاقب الأيدی علی مال الغير ، فلو أنّ أحداً غصب مالاً ثم انتقل المال إلی

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۳۵ .

غيره و منه إلى ثالثٍ و هكـذا ، فإن الأيـدى المتعاقبه هـذه تسـتحق العقاب على الغصب ، مع أن الغاصب هو واحـد منهم و ليس كلّهم ... .

و أمّا حلّاً : فإنّ تعـدّد العقاب لا محـذور فيه ، إذ العقاب ليس على الفعل كى يقال بأن الجمع بين الأهم و المهم فى الإتيان غير مقـدور – لكون القـدره على أحدهما فقط – بل العقاب هو على الترك للتكليف ، و الجمع بين التكليفين – الأهم و المهم – فى الترك مقدور ، فكان العقاب على أمرٍ مقدورٍ صادر عن اختيار .

و كذلك الحال فى الواجب الكفائى .

و ببيـانٍ آخر : إنّه لمّـا ترك الأـهم و اسـتحق العقـاب على تركه ، كان بإمكانه الإتيان بالمهم ، فلمّا تركه اسـتحق عقاباً آخر غير استحقاقه له على تركه للأهم .

و تلخص : اندفاع الإشكال ، و حاصله الالتزام بتعدّد العقاب .

قال الأُستاذ

إن ملاک استحقاق العقاب يكون تارةً هو « ترک الفعل المقدور » و أُخرى :

« الترک المقدور » ففى الواجب الكفائى يستحق المكلّفون العقاب لتحقّق « ترک فعلٍ مقدور » كدفن الميت أو الصّلاه عليه مثلاً ، فقد كان فعلاً مقدوراً لم يقم به أحد منهم ، فاستحقّوا العقاب على تركهم له .

أمّا فيمـا نحن فيه ، فـإن المقـدور ليس الفعل ، أى امتثال الأمرين ، بل هو الترک ، فإنّ ترک هـذا و ذاک مقـدور ، فهما تركان مقدوران ... .

وعليه ، فإن كان مناط استحقاق العقاب هو الجمع بين التركين المقدورين ، فالجواب صحيح ، و يتمّ الالتزام باستحقاق العقابين . و أمّا إن كـان المنـاط فى اسـتحقاق العقاب هو ترک ما هو المقـدور ، فالمفروض عـدم كون كليهما مقـدوراً ليتحقق التركان و يُستحق العقابان ... لكن ما نحن فيه من قبيل الثانى ، لأن

المطلوب فیه هو الفعل لا الترک . و بعباره أخری : إن بحثنا فی الواجب لا الحرام ، و من المعلوم أنّ العقاب فی الواجبات یکون علی ترک الفعل ، و لا بدّ و أن یکون الفعل مقدوراً حتی یجوز علی ترکه ، لکنّ المقدور فعل واحد ، فلیس إلّا عقاب واحد .

و تلخّص : إن العقاب یتبع کیفیّه التکلیف ، فإذا کان مناطه ترک الفعل المقدور - لا الترک المقدور - فإنّ الفعل المقدور واحد و لیس بمتعدّد ، و ترکه یستتبع عقاباً واحداً ، فکیف یلتزم المیرزا و غیره باستحقاق العقابین ؟

و یؤکّد ذلک : إن لازم کلامهم عدم الفرق بین القادر علی امتثال کلا الأمرین التارک لهما ، کما لو قدر علی إنقاذ الفریقان فلم یفعل لهما ، و القادر علی امتثال أحدهما التارک له ، کما لو تمکّن من إنقاذ أحدهما و ترک ، فهل یفتی المیرزا و أتباعه بتساویهما فی استحقاق العقاب ؟

الإشکال الثانی

إنه لا ریب فی استحاله تعلّق الإرادتین التکوینیّتین العرضیین بالضدّین ، و کذا الطولیّتان ، بأن تکون احداهما مطلقه و الأُخری مشروطه ، و وزان الإراده التشریعیّه وزان الإراده التکوینیّه ، فإذا استحال الترتّب فی التکوینیّه فهو فی التشریعیّه کذلک .

و الجواب : هو إنّ الإشکال یبتنی علی عدم الفرق بین الإرادتین فی جمیع الأحکام ، لکن لا برهان علی ذلک ، بل هو علی خلافه ، لأن النسبه بین الإراده و الفعل فی التکوینیّات نسبه العلّه التامّه إلی المعلول ، و لا یعقل تصویر الترتّب هناک ، بأن تکون علّه مطلقه و أُخری مترتبه علیها ، للزوم الخلف . أمّا فی التشریعیّات ، فإنّ الإراده بالنسبه إلی الفعل من العبد لیست بعلّهٍ تامّه بل هی

مقتضيةٌ له ، و أين الاقتضاء من العليّه التامّه ؟ إن العلّه التامّه لا حاله منتظره لها ، بخلاف المقتضى فإنّ شرط تأثيره اختيار العبد للامتثال ، فلو لم يتحقّق بقيت الإراده التشريعيّه فى مرحله الاقتضاء ، وعليه ، يصحّ وجود مقتضيين يكون مؤثريّه أحدهما فى تحقّق الفعل متوقّفه على عدم مؤثريّه الآخر ، كما تقدّم فى تصوير المحقق الحائرى للترتب ، أو يكون أصل فعليّه أحدهما متوقفاً على عدم مؤثريّه الآخر ، كما تقدّم فى تصوير الترتب على مسلك الميرزا و هو المختار ...

فقياس الإراده التشريعيّه على التكوينيّه قياس مع الفارق .

الإشكال الثالث

إن المتلازمين يستحيل اختلافهما فى الحكم ، كأنْ يكون أحدهما واجباً و الآخر حراماً مثلًا ، لأنه يلزم التكليف بالمحال ، إذ فعل الفرد الواجب يستلزم فعل الآخر الحرام ، و ترك الحرام يستلزم ترك الفرد الواجب .

و على هذا ، فإن القول بالترتب يستلزم القول بالتكليف بالمحال ، لأنّ الأمر بالأهمّ يستلزم النهى عن ضدّه العام و هو تركه ، فيكون تركه حراماً ، لكنّ ترك الأهمّ ملازم لفعل المهم و هو واجب ، فكان المتلازمان مختلفين فى الحكم ، و هو محال كما تقدّم .

و الجواب : صحيحٌ أنّ الأمر بالأهم يستلزم النهى عن ضدّه العام و هو الترك ، و وجوب المهم مشروط بترك الأهم ، و بينهما تلازم ، لكن حرمه الترك حكم استلزامى ، فوجوب الأهم قد استلزم حرمه تركه و كانت هذه الحرمه نتيجه لوجوبه ، فإن كان وجوبه بنحو الاقتضاء قابلاً للاجتماع مع وجوب المهم ، كانت الحرمه - التى هى حكم ترك الأهم - قابلةً للاجتماع مع المهم بنحو الاقتضاء ، و لا محذور فى هذا الاجتماع .

ص:۲۴۲

و على الجمله ، فـإن اجتماع حرمه ترک الأهم مع وجود المهم ، فرعٌ لإمكان اجتماع وجوب الأهمّ مع وجوب المهم ، فإن أمكن الاجتمـاع بين وجوبهمـا أمكن بين حرمه ترک ذاک و وجوب هـذا ... لكنّ إمكـانه فى الأصل تام بالترتّب ، فلا محـذور فيه بين الحرمه و الوجوب كما تقدّم .

الإشكال الرابع

إن الفرد المهمّ من المتزاحمين – كالصّلاه مثلاً – إذا وجب بـالترتّب حرم تركه بنـاءً على اقتضاء الأمر بالشـىء للنهى عن الضـدّ العام ، و لا أقلّ من مبغوضيّه الترک ، لكنّ هذا الترک تارةً : هو خصوص ما لا ينتهى إلى فعل الأهم – و هو الإزاله – و تارةً :

يكون أعمّ من الموصل إلى فعل الأهم و غير الموصل إليه .

فإن كان المحرّم هو مطلق الترک ففيه :

أوّلاً : إن ذلک ينافى أهميّه الأهم ، لأن حرمه ترک المهم مطلقاً – حتى المنتهى إلى فعل الأهمّ – معناه رفع اليـد عن الأهم حتى لا يقع فى ترک الحرام ، و هذا ينافى أهميّه الأهم .

و ثانياً : إنه بناءً على الترتّب ، يكون فعل المهم فى فرض ترک الأهمّ ، فكيف يكون الحرام هو ترک المهم المجامع لفعل الأهم ؟ إذن ... بناءً على الترتب لا يمكن أن يكون الترک المحرّم للمهمّ هو الترک المطلق .

و إن كـان الترک المحرّم هو الترک الـذى لا يوصل إلى فعل الأهم ، فهـذا أيضاً محال ، لأنّ ترک المهمّ غير الموصل إلى فعل الأـهم إن كـان حرامـاً كـان نقيضه واجبـاً ، و نقيض الترک غير الموصـل هو « ترک الترک غير الموصـل » ، و هـذا له لازمـان ، أحدهما : فعل المهمّ . و ثانيهما : الترک الموصل لفعل الأهم ، (قال) و إنما قلنا بكونهما لازمين و لم نقل بكونهما فردين ، لأنّ « ترک الترک غير الموصل » أمر

ص:۲۴۳

عدمی ، و فعل المهم وجودی ، و الوجودی لا یکون مصداقاً للعدم و العدمی ، و إذا کانا من اللّوازم ، فقد ثبت أن حکم الملازم لا یسری إلی الملازم ، فإنّ « ترک الترک غیر الموصل » لمّا کان واجباً ، فإنّ هذا الحکم - و هو الوجوب - لا یسری إلی ملازمه - و هو المهم - فمن المحال أن یکون المهم واجباً . و إذا استحال وجوب المهم بطل الترتب من الأساس .

(قال) و لو تنزّلنا و قلنا بجواز أن یکون فعل المهمّ مصداقاً « لترک الترک غیر الموصل » فالإشکال موجود کذلک ، لأنّه کما کان فعل المهم مصداقاً فیکون واجباً ، کذلک ترکه الموصل لفعل الأهم مصداق فیکون واجباً ، و إذا تعدّد فرد الواجب کان الوجوب تخییریّاً ، و المفروض فی الترتب کون وجوب المهم تعییناً لا تخییریّاً .

جواب المحقق الأصفهانی

أجاب بأنا نختار کلا الشقّین و لکلٍ جواب .

أمّا الشق الأوّل ، فنسلّم بحرمه نقیض الواجب و وجوب نقیض الحرام ، إلّا أن الواجب هو فعل المهم ، لکن لا فعله علی کلّ تقدیر ، بل علی أحد التقادیر و هو ترک الأهم ، فلا یکون نقیضه الترک المطلق لیشمل الترک المنتهی إلی فعل الأهم ، فکان الحرام هو خصوص ترک المهم الذی هو فی تقدیر ترک الأهم .

جواب الأُستاذ

هذا الذی أفاده المحقق الأصفهانی ناظرٌ إلی الشق الثانی من کلام المیرزا الکبیر ، و الصحیح أن یقال فی الجواب عنه :

أولاً : إنّ الأصل هو وجوب المهم و لیس حرمه النقیض - و إن عکس المیرزا و جعل حرمه النقیض هی الأصل - و وجوبه علی ما تقدّم بالتفصیل مشروط بترک

الأهم ، فيقتضی – بناءً علی اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن النقيض – حرمه ترک المهم علی تقدير حرمه الأهم ، و لا يمكن أن يقتضی حرمه الترک المطلق ، لأنّ المفروض كون الواجب خاصّاً غير مطلق ، و كما كان الأصل – و هو وجوب المهم – ترتبيّاً فحرمه ضدّه أيضاً ترتبيّه لكونها متفرعةً عليه ... فلا يبقی محذور .

و ثانياً : لو تنزّلنا ، و جعلنا الأصل حرمه ترک المهم ، و يتفرّع عليه وجوب المهم ، فإنّ الأمر لا ينتهی إلی الوجوب التخييری ، لأنّ الحرام علی القول بالترتّب ليس ترک المهم حتی الترک الموصل لفعل الأهم – لأن هذا خلف فرض الترتّب – بل إن الحرام هو تركه غير الموصل لفعل الأهم ، و إذا كان كذلک ، فإنّ نقيضه هو ترک الترک غير الموصل ، و هذا لا يتحقق إلّا بفعل المهم ، و لا يقبل الاجتماع مع الترک الموصل لفعل الأهم ، فتبيّن أن ليس للّازم أو النقيض فردان ، ليرجع الأمر إلی الوجوب التخييری .

فالصحيح أن نختار هذا الشق و نجيب عنه بما ذكرناه ، فإشكاله غير وارد حتی لو قلنا باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن الضدّ العام .

الإشكال الخامس

إذا كان شرط وجوب المهم هو عصيان الأمر بالأهم ، فما المقصود من هذا العصيان ؟ إن كان الشرط هو عصيان الأمر بالأهم بنحو الشرط المقارن ، فهو خلف فرض الترتّب ، و إن كان بنحو الشرط المتأخّر ، فهو يستلزم طلب الضدّين ، و إن كان بالعزم ، فيستلزم طلب الضدّين كذلک ، فالترتّب علی جميع الاحتمالات غير معقول .

فإن كان المقصود من الشرط هو الشرط المقارن ففيه :

إن الإطاعه و المعصيه لا يكونان إلا مع فرض الأمر ، فلولا الأمر فلا طاعه

و لا معصيه .

فقال الميرزا و غيره : بكون العصيان بنحو الشرط المقارن ، فالأمر موجود و إنّما يسقط بعد العصيان .

لكن المشكله هى : إن الأمر تابع للملاک ، و هو لا يسقط إلّا إذا سقط و تحقق الغرض أو امتنع حصوله فيستحيل وجود الأمر كذلك ، وعليه ، ففى ظرف العصيان لا يعقل تحصيل الغرض ، إذ لا يعقل وجود الأمر حينئذٍ .

لا ـ يقال : إنّ امتناع الأمر فى هذا الفرض امتناع بالاختيار ، و هو لا ينافى وجود الأمر ، لأن المنافى لوجوده هو الامتناع الذاتى و الوقوعى ، أمّا الامتناع بالغير الناشئ من عصيان المكلّف للأمر فلا ينافيه .

لأنا نقول : إن الامتناع بالاختيار لا ينافى العقاب ، أمّا الخطاب و الأمر فإنّه ينافيه ، و مع تعذّر الخطاب الناشئ من اختيار العبد ، فالأمر لغو ، لكونه معلولاً للملاک ، و أن الغرض من الأمر هو تحصيله .

و تحصّل : إن الإشكال على تقدير كون العصيان شرطاً مقارناً باقٍ على حاله .

و إن كان المقصود من الشرط هو العزم أو العصيان بنحو الشرط المتأخّر ، بناءً على وجود الأمر مع العصيان ، فالتحقيق أن يقال :

إن أساس الإشكال فى الترتّب هو مؤثّريه كلا ـ الأمرين معاً ، فإن أمكن تصوير عدم كونهما مؤثّرين فكان المؤثر أحدهما دون الآخر ، ارتفع الإشكال ، فبأىّ طريق أمكن حلّ العقده يثبت الترتّب ، و على هذا ، فمن عزم على معصيه الأمر بالأهم بعد الأمر به ، سقط فى حقّه مؤثريّته و وجب عليه الإتيان بالمهم ، و كذا الحال فى تعقّبه بالعصيان بنحو الشرط المتأخّر .

و على الجمله : فإن العمده سقوط الأمرين عن التأثير فی عرض واحد ، و هذا يتحقق بالعزم على عصيان الأمر بالأهم أو اشتراط تعقّبه بالعصيان ، بل و يسقط باشتراط العصيان بنحو الشرط المقارن .

و تلخّص : إن الإشكال فی الترتّب ثبوتاً و سقوطاً يدور مدار مؤثّريه كلا الأمرين ، فلو انتفت بأىّ طريقٍ من الطرق فلا إشكال ، و المختار عند الأُستاذ تصوير الترتّب باشتراط العزم على العصيان ، فمن كان مستطيعاً و استقرّ الحج على ذمّته فعزم على العصيان و ترک الحج ، يسقط الحج عن ذمته بإتيان النائب عنه به ، و إن كان فی أُجره النائب إشكال ، و بيانه موكول إلى محلّه .

هذا ، فأمّا أن أساس مشكله الترتّب هو باعثيه كلا الأمرين و عدم إمكان الانبعاثين – و ليس طلب الضدّين – فإن سقط أحدهما عن الباعثيه ارتفعت ... فهذا مذكور فی كلام الميرزا و المحقق الأصفهانی و ليس ممّا انفرد به السيد البروجردی كما جاء فی تقرير بحثه و فی حاشيته على الكفايه .

ثم إنّ هناک بحثاً حول كون الشرط هو « العزم » و قد طرحه الأُستاذ فی الدرس و بيّن وجهه نظره فيه ، تركنا التعرّض له اختصاراً .

تنبیهات الترتب

.التنبیه الأول(فی تسریه کاشف الغطاء الترتّب إلی الجهر و الإخفات)

اشاره

و قبل الورود فی البحث نذکّر بمطلبین :

الأول : إنه بعد الفراغ من إمکان الترتّب لا تبقی حاجه إلی بیان وقوعه ، لکفایه الإمکان ، لأنه بعد رفع الید عن إطلاق أحد الدلیلین و هو المهم و تقییده بعصیان الآخر و هو الأهم ، یکون المقتضی لوجوب المهم موجوداً و المانع مفقوداً ، کسائر الموارد .

و الثانی : إن التضاد الواقع بین متعلّقی الدلیلین فی سائر موارد الترتّب هو تضاد اتّفاقی و لیس بدائمی ، لأنه یکون – مثلاً – علی أثر العجز عن امتثال الأمرین کإنقاذ الغریقین حیث لا قدره – غالباً – إلّا علی أحدهما ... و لکنّ مسأله الجهر و الإخفات لیست من هذا القبیل ، فالتضادّ بینهما دائمی ، فیقع البحث عن معقولیّه الترتّب فی مثلها ... و تصویر ذلک هو :

إن الجاهل المقصّر یستحق العقاب بلا کلام ، و عباداته محکومه بالبطلان ، فإن انکشف وقوع العمل علی خلاف الواقع فهو غیر مجزٍ ، و عدم الإجزاء حینئذٍ واقعی ، و إن لم ینکشف ذلک کان غیر مجزٍ ظاهراً ، حتی یتبیّن مطابقه عمله للواقع و عدمها ، إن تمشّی منه قصد القربه فی هذه الحاله .

لکنهم حکموا بالإجزاء فی موردین ، أحدهما : الجهر و الإخفات ، و الآخر :

القصر و التمام ، لوجود النصوص بإجزاء الإخفات فیما ینبغی الجهر فیه و بالعکس ، و مع ذلک حکموا باستحقاقه العقاب للتقصیر ، فوقع البحث بینهم فی کیفیه الجمع بین الإجزاء و استحقاق العقاب ، و ذکروا لذلک وجوهاً .

منها : ما جاء فی (کشف الغطاء) (۱) علی أساس قانون الترتّب ، فقال :

إن الخطاب المتوجّه أوّلاً إلی هذا الجاهل المقصّر فی تعلّم الحکم ، هو الجهر فی القراءه فی الصّلاه الجهریّه ، فإن عصی فالواجب علیه هو القراءه إخفاتاً ... و کذا بالعکس فی الصّلاه الإخفاتیه .

و کذا الکلام فی مسأله القصر و الإتمام .

فالصّلاه صحیحه ، لکنه عاصٍ یستحق العقاب ، لأنه قد ترک المأمور به الأهمّ .

قال کاشف الغطاء : بل لا بدّ من تطبیق ذلک علی سائر الفروع فی مختلف الأبواب الفقهیّه ، و إلّا لزم الحکم ببطلان أکثر عبادات المکلّفین . مثلاً : لو کان فی ماله الخمس أو الزکاه ، فلم یؤدّ عصیاناً و صلّی ، صحّت صلاته من باب الترتّب .

و کذا فی الحج و غیره ، و تصویر ذلک هو : إن الواجب علیه أداء الدّین أو دفع الخمس أو الزکاه أو الذهاب للحج أو النفقه ، فإن عزم علی المعصیه فالصّلاه واجبه علیه و مجزیه . و کذا أمثالها . هذا کلامه رحمه اللّه ... .

و قد نقله الشیخ فی خاتمه البراءه و الاشتغال ، فی أحکام الجاهل المقصّر ، ثم قال : بأنا لا نعقل الترتّب فی هذه المسائل ، إذ کیف یصدر من المولی الأمر بشیء مشروط بمعصیه أمرٍ آخر ، و المکلّف بعد غیر عاصٍ للأمر الأول ؟

فقال المیرزا رحمه اللّه : نحن نعقل الترتّب ... غیر أنّ الإشکال علی کاشف الغطاء فی الصغری .

قال الأُستاذ : الظاهر من الشیخ هو الموافقه علی الصغری ، غیر أنه ینکر هنا الترتّب کبرویّاً .

۱- ۱) البحث رقم (۱۸) من مباحث مقدمه کشف الغطاء .

إشكالات الميرزا على كاشف الغطاء

و قد أشكل الميرزا من الناحيه الصغرويّه بوجوه (۱) :

الأول : إنه قد وقع الخلط على كاشف الغطاء بين التزاحم و التعارض ، لأنّ بحث الترتب من صغريات التزاحم ، و مسأله الجهر و الإخفات من صغريات التعارض .

تشييد الأُستاذ الإشكال الأوّل

توضيحه : إن قوام باب التزاحم هو أن يكون كلّ من المتعلّقين ذا ملاك و تكون المصلحه تامّهً فيهما ، فلا مشكله فى مقام الجعل ، و إنما هى فى مقام الامتثال ، من جهه العجز عن تحصيل كلا الملاكين ، فإن كان أحدهما أهم من الآخر تقدّم من باب الترتب . بخلاف باب التعارض ، فإنّه لا يوجد ملاك لأحد الخطابين ... و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبيل ، إذ لا ملاك لإحدى الصّلاتين - القصريّه و التامّه - فى اليوم الواحد ، فإذا انتفى الملاك عن أحد الفردين ، خرجت المسأله عن باب التزاحم و كانت من باب التعارض .

هذا معنى كلام الميرزا . فلا يرد عليه الإشكال (۲) : بأن محذور الترتب هو طلب الضدّين ، و كما يرتفع هذا المحذور فى المتضادّين اتفاقاً ، كذلك يرتفع فى المتضادّين دائماً ، عن طريق الترتّب ... .

وجه الاندفاع هو : أن فى كلام الميرزا نكتهً غفل عنها ، و هى أنه قد نصّ على قيام الضّروره على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحدٍ و وقت واحدٍ إحداهما قصر و الأُخرى تمام . هذا من جههٍ . و من جههٍ أُخرى : فقد ثبت فى باب

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۹۱ .

۲- ۲) أجود التقريرات ۲ / ۹۱ الهامش ، محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۴۶۸ .

التعارض : أنه قد يكون بالذات و قد يكون بالعرض ، كأن يقوم دليلٌ على وجوب صلاه الظهر فی یوم الجمعه و يقوم آخر على وجوب صلاه الجمعه ، فتجب صلاتان ، و لكن قد قام الإجماع على عدم وجوب الصّلاتين فی ظهر یوم الجمعه ، فيقع التعارض بين الدليلين بالعرض ، و يحصل اليقين ببطلان أحدهما ، و مسأله الجهر و الإخفات من هذا القبيل ، فهی من باب التعارض .

ثم ذكر فی (المحاضرات) ما حاصله :

إنه كما يتعقّل الترتب فی مقام الامتثال ، كذلك يتعقّل فی مقام الجعل ، و يرتفع المشكل فی مقام الإثبات بالتقييد ، و أمّا فی مقام الثبوت فالنصوص الوارده فی المسأله هی الدليل على جعل الحكم بنحو الترتّب ، كصحيحه زراره فی من جهر فيما لا ينبغی الإخفات فيه أو أخفت فيما ينبغی الجهر فيه (۱) .

فأشكل الأُستاذ :

بأن الترتّب فی مقام الجعل فی الضدّين اللذين لهما ثالث معقول ، كأن يقول المولى : تجب عليك الإزاله فإن عصيت وجبت عليك الصّلاه ، إلّا أن مورد البحث من الضدّين اللذين لا ثالث لهما ، فلا يعقل التقييد - مع توقف الترتّب على التقييد - كأن يقيّد وجوب الحركه بترك السكون . هذا ثبوتاً .

و أمّا إثباتاً ، فإن نصوص المسأله لا تفی بدعوى كون الجعل بنحو الترتّب ، لأنّ معنى الترتّب فی مرحله الجعل هو أن يجعل الشارع - بنحو القضيّه الحقيقيّه - وجوب الإخفات لمن وجب عليه الجهر فعصى ، و النصوص و إن احتمل دلالتها على هذا المعنى ، يحتمل دلالتها على جعل البدل فی مقام الامتثال كما هو الحال فی قاعدتی الفراغ و التجاوز ، و من الواضح الفرق بين جعل الحكم على نحو

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۴۸۲ .

الترتّب مشروطاً بالعصيان ، و جعله من باب بدليّه العمل الناقص عن التكليف؛ و لعلّ فى النصوص ما هو ظاهر فى جعل البدل كما فى صحيحه زراره عن أبى جعفر المذكوره و هذا نصّها : « فى رجل جهر فيما لا ينبغى الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه . فقال : أىّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعاده ، و إن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شىء عليه و قد تمّت صلاته » (١) فإنّ ظاهر قوله عليه السلام : تمّت صلاته ، هو جعل البدل فى مرحله الامتثال ، أى لا نقص فى صلاته .

و فى روايه أُخرى عن أحدهما عليهما السلام : « إن اللّه تبارك و تعالى فرض الركوع و السجود و القراءه سنّهً ، فمن ترك القراءه متعمّداً أعاد الصّلاه و من نسى فلا شىء عليه » (٢) .

و هذه ظاهره فى جعل البدل كذلك ، و إلّا لزم المستشكل القول بجريان الترتّب فى مورد النسيان أيضاً .

و على أىّ حالٍ ، فالإشكال من المحقّق السيد الخوئى على الميرزا غير وارد .

و هذا تمام الكلام على الإشكال الأوّل .

الوجه الثانى : إن مورد الخطاب الترتبى هو ما إذا كان خطاب المهم مترتّباً على عصيان الأمر بالأهم ، و هذا لا يكون إلّا فيما إذا لم يكن المهم ضرورىّ الوجود عند عصيان الأمر بالأهم ، كما هو الحال فى الضدّين اللذين لهما ثالث .

و أمّا الضدّان اللّذان لا ثالث لهما ، ففرض عصيان الأمر بأحدهما هو فرض وجود

١- ١) وسائل الشيعه ۶ / ٨۶ الباب ٢۶ من أبواب القراءه فى الصّلاه .

٢- ٢) وسائل الشيعه ۶ / ٨٧ الباب ٢٧ من أبواب القراءه فى الصّلاه .

الآخر لا محاله ، فيكون البعث نحوه تحصيلاً للحاصل .

إشكال السيد الخوئی

فأشكل فی التعليقه : بأنّ إدراج محلّ الكلام فی الضدّين اللذين ليس لهما ثالث ، غير مطابق للواقع ، لأن المأمور به فی الصّلاه إنما هی القراءه الجهريّه أو الإخفاتيّه ، و من الواضح أن لهما ثالثاً و هو ترک القراءه رأساً ، فلا مانع من الأمر بهما فی زمانٍ واحدٍ مشروطاً أحدهما بعصيان الآخر .

أجاب الأُستاذ

بأنّ ما ذکره خلاف ظواهر النصوص (۱) :

« عن أبی جعفر عليه السلام : لا يکتب من القراءه و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه » .

« سألته عن قول اللّه : «وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِکَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا » ... المخافته ما دون سمعک و الجهر أن ترفع صوتک شديداً » .

« قلت لأبی عبد الله عليه السلام : علی الإمام أن يُسمع من خلفه و إنْ کثروا ؟ قال : ليقرأ قراءةً وسطاً » .

« الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسک » .

« الاجهار أن ترفع صوتک تسمعه من بُعد عنک ، و الإخفات أن لا تسمع من معک إلّا يسيراً » .

فالمستفاد من النصوص ليس هو القراءه الجهريّه و الإخفاتيّه ، بل الواجب فی الصّلاه هو الإجهار فی القراءه و الإخفات فيها ... فالإشكال مندفع .

الوجه الثالث : إنّ الخطاب المترتّب علی عصيان خطابٍ آخر ، إنما يکون

۱- ۱) وسائل الشيعه ۶ / ۹۶ - ۹۸ ، الباب ۳۳ من أبواب القراءه فی الصّلاه .

فعليّاً عند تنجّز الخطاب المرتّب عليه و عصيانه ، و بما أنّ المفروض فيما نحن فيه توقف صحّه العباده الجهريّه - مثلاً - على الجهل بوجوب الإخفات ، لا يتحقق هناك عصيان للتكليف بالإخفات ليتحقق موضوع الخطاب بالجهر ، لأن التكليف الواقعى لا يتنجّز مع الجهل به ، و بدونه لا يتحقق العصيان الذى فرض اشتراط وجوب الجهر به أيضاً .

هذه عبارته .

و بعباره أُخرى : إن شرط التكليف هو الوصول ، و ما لم يصل لم يصر فعليّاً ، و الجاهل المقصّر لا يتحقّق فى حقّه هذا الشرط ، فلو كان الخطاب الترتّبى إليه كأنْ يقول : يجب عليك الإخفات فإن عصيت فعليك الجهر ، كان وجوب الإخفات عليه فى صوره التفاته إلى العصيان ، و إلّا فالشرط غير واصل فلا يعقل فعليّه التكليف ، و بمجرّد الالتفات منه إلى العصيان صار متعمّداً ، فينعدم موضوع الخطاب الترتّبى .

إشكال السيد الخوئى

أجاب السيد الخوئى : بأن المدار فى الترتّب على ترك الأهمّ لا على عصيانه ، و خطاب الإخفات مشروطاً بترك الجهر قابل للوصول ، إذ الجاهل المقصّر ملتفت إلى كونه تاركاً للجهر .

أجاب الأُستاذ

بأن ما ذكر صحيح كبرويّاً ، فالترتب لا يتوقف على العصيان ، لكنّ كاشف الغطاء عبّر بالعصيان قال : « كل مولى مطاع يمكنه القول : يجب عليك الجهر فإن عزمت على المعصيه وجب عليك الإخفات » فإشكال الميرزا وارد من هذه الناحيه ، لأن العزم على المعصيه يستحيل وصوله و لو التفت صار متعمّداً .

لكن لا يخفى أن الميرزا يقول ب« العصيان » و كاشف الغطاء يقول « بالعزم » فنقول :

إنّ القول باشتراط العزم و إن كان هو الصحيح المختار فى الترتّب – كما تقدّم – لكنّ كاشف الغطاء لا يمكنه إجراء الترتب ، لأنه يقول أيضاً باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن جميع الأضداد الوجوديّه للشىء ، فإذا أُمر بالإزاله فقد نهى عن الصّلاه ، و مع النهى عنها كيف تكون مأموراً بها بالعزم على معصيه الأمر بالإزاله ؟

فتصحيح العباده عن طريق الترتّب – كما ذكر كاشف الغطاء – موقوف على أن يرفع اليد عن المبنى المذكور ، لأنه لا يتمشّى الترتّب معه ، و هذا هو الإشكال الوارد عليه قدّس سرّه بناءً على مبناه فى اشتراط العزم على المعصيه فى الترتّب .

و هذا تمام الكلام على التنبيه الأوّل .

.التنبيه الثانى(لو اختلف اعتبار القدره فى الواجبين)

لا يخفى أن القدره على الامتثال فى مثل إزاله النجاسه و الصّلاه و نحو ذلك هى القدره العقليّه ، و قد أُجرى الترتب فى هذه الموارد على القول به ، كما فى البحوث السابقه .

أمّا إذا كانت القدره المعتبره فى الامتثال مختلفه ، بأن يكون أحد الواجبين مشروطاً بالقدره العقليّه و الآخر بالقدره الشرعيّه ، كما لو كان عند المكلّف ماء يكفى إمّا للوضوء و إمّا لرفع العطش عن نفس محترمه ، إذ الأوّل مشروط الشرعيّه ، و الثانى العقليه ، كما هو معلوم ، فهل يجرى الترتّب كذلك أو لا ؟

فعن الميرزا الشيرازى – القائل بالترتّب – الفتوى ببطلان الوضوء إنْ توضّأ

بالماء بعد عصيان الأمر بصرفه فی رفع العطش ، و نسب البطلان کذلک إلی الشیخ ، مع أنه غیر قائل بالترتب . قال المیرزا : و أمّا ذهاب السید المحقق الطباطبائی الیزدی قدّس سرّه إلی الصحه فی مفروض الکلام ، فهو ناشئ من الغفله عن حقیقه الأمر .

و الحاصل : إن المسأله خلافیّه ، و لا بدّ لتحقیق الحال فیها من ذکر مقدّمات .

الأُولی : تارهً : تؤخذ القدره فی لسان الدلیل کما فی دلیل الحج و الوضوء ، و أُخری : لا تؤخذ کما فی دلیل الصّلاه مثلاً ، فإن أُخذت ، کان مقتضی التطابق بین مقامی الثبوت و الإثبات دخل القدره فی الملاک و الغرض ، و إن لم تؤخذ فمقتضی ذلک قیام الغرض بنفس ذات المتعلّق .

الثانیه : إنه بمجرّد حصول القدره العقلیّه بالتمکن من الإتیان بالمادّه کالصّلاه ، یکون المتعلّق واجباً فعلیّاً ، إذ الحاکم هو العقل ، و هو یری کفایه التمکّن من الشیء فی صحّه طلبه ، و حینئذٍ ، فلا یبقی موضوع للواجب الآخر الذی أخذ الشارع القدره فی لسان الدلیل علیه ... لأن المرجع فی القدره الشرعیّه هو العرف - لکون الخطابات الشرعیه ملقاهً إلیه - و مع فعلیّه الواجب الآخر ینتفی القدره العرفیّه العقلائیه .

الثالثه : أخذ القدره فی الواجب تاره : یکون بالمطابقه مثل آیه الحج ، و أُخری : بالالتزام مثل آیه التیمّم ، و لمّا کان التیمم فی عرض الوضوء ، إذ المکلّف إمّا یکون متیمّماً أو متوضّأً ، فإنه بأخذ العجز عن الماء فی التیمّم یثبت بالالتزام أخذ القدره فی الوضوء ... و هذه القدره شرعیّه لا تکوینیّه ، لسقوط الوضوء عن المریض مع قدرته تکویناً علیه .

الرابعه : إن تصحیح العباده بالأمر الترتّبی موقوف علی أن یکون الأمر ذا

ملاک ، لتبعیّه الأحکام الشرعیّه للملاکات عند العدلیّه ، فلولا الملاک فلا أمر . أمّا المنکرون للترتّب فلهم تصحیحها بالإتیان بها بقصد الملاک ، کما علیه صاحب الکفایه قدّس سرّه .

و إذا عرفت هذه المقدّمات ، ظهر الدلیل علی القول ببطلان الوضوء بکلّ وضوح ، و ذلک :

لأنّ وجوب صرف الماء فی رفع العطش عقلی ، و شرط وجوبه هو القدره التکوینیّه ، بخلاف وجوب الوضوء ، فالقدره المأخوذه علی الماء فیه شرعیّه ، و إذا صرف فی رفع العطش انتفت القدره المعتبره فی الوضوء و تبدّل الحکم إلی التیمّم ، لأنه بمجرّد صرفه فی رفع العطش یکون الوضوء بلا ملاک لانتفاء شرطه و هو القدره الشرعیّه ، و إذا انتفی الملاک انتفی الأمر ، و بذلک ینتفی الترتّب .

فظهر أنّ وجه فتوی المیرزا القائل بالترتب ، هو عدم الأمر الترتّبی ، لعدم الملاک ، و الشیخ یقول بالبطلان ، مع إنکار الترتب ، لعدم الملاک حتی یصحّح بقصده .

و لا یبقی وجه للقول بصحه هذا الوضوء ، لأنّ طریق تصحیحه إمّا الترتب و إمّا قصد الملاک ، و قد علم أن لا ملاک فیقصد أو یثبت الأمر الترتبی تبعاً له ، و قد نسب المیرزا هذا القول إلی السیّد فی (العروه) ، و کلامه فیها - فی السبب السادس من أسباب التیمّم - واضحٌ فی البطلان لا الصحّه ، إذ قال : لو دار الأمر بین الوضوء و بین واجب أهمّ ، یقدّم صرف الماء فی الأهم ، لأنه لا بدل له و الوضوء له بدل (1) .

و فی حاشیته علی نجاه العباد وافق الماتن فی القول بالبطلان .

هذا ، و ذهب السیّدان الحکیم و الخوئی إلی الصحّه من باب الترتّب ، فی

1- 1) العروه الوثقی 2 / 178 - 179 ط جامعه المدرسین .

مثال دوران الأمر بين رفع العطش و الوضوء مع عدم كفايه الماء إلّا لواحدٍ منهما .

قال فی (المحاضرات) ما ملخّصه بلفظه تقریباً :

إنه لا مانع من الترتّب إلّا توهّم أنّه لا ملاک للوضوء ، فلا یمکن تعلّق الأمر به علی نحو الترتّب ، لاستحاله وجود الأمر بلا ملاک ، لکنه یندفع : بأن القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّین علی نحو الترتّب ، لا یتوقّف علی إحراز الملاک فی الواجب المهم ، إذ لا یمکن إحرازه فیه إلّا بتعلّق الأمر به ، فلو توقف تعلّق الأمر به علی إحرازه لدار ، سواء کان الواجب المهم مشروطاً بالقدره عقلاً أو شرعاً ، لأنّ ملاک الترتّب مشترک بین التقدیرین ، فإذا لم یکن الأمر بالأهمّ مانعاً عن الأمر بالمهم لا عقلاً و لا شرعاً إذا کان فی طوله ، فلا مانع من الالتزام بتعلّق الأمر به علی نحو الترتب و لو کانت القدره المأخوذه فیه شرعیّه ، وعلیه ، فإذا لم یصرف المکلّف الماء فی الواجب الأهم و عصی الأمر به ، فلا مانع من تعلّق الأمر بالوضوء ، لکونه حینئذٍ واجداً للماء و متمکّناً من صرفه فیه عقلاً و شرعاً .

و قد تحصّل من ذلک : إن دعوی عدم جریان الترتب فیما إذا کانت القدره المأخوذه فی الواجب المهم شرعاً ، تبتنی علی الالتزام بأمرین :

الأوّل : دعوی أن الترتّب یتوقّف علی أن یکون الواجب المهم واجداً للملاک مطلقاً حتی فی حال المزاحمه ، و إحرازه إنما یکون إذا کانت القدره المعتبره عقلیّه ، و أما إذا کانت شرعیّهً ، فبانتفاء القدره - کما فی المثال - ینتفی الملاک ، و معه لا یجری الترتب .

و الثانی : دعوی أن الأمر بالأهمّ مانع عن الأمر بالمهم و معجّز عنه شرعاً ، حتی فی حال عصیانه و عدم الإتیان بمتعلّقه .

و لکن قد عرفت فساد کلتا الدعویین .

أمّا الأولی ، فلما سبق من أن الترتّب لا یتوقّف علی إحراز الملاک فی الواجب المهم ، فإن إحرازه غیر ممکنٍ مع سقوط الأمر حتی فیما إذا کانت القدره عقلیّه فضلاً عن کونها شرعیّه ، فلو کان الترتّب متوقفاً علی إحراز الملاک فی المهم لم یمکن الالتزام به علی کلا التقدیرین .

و أمّا الثانیه ، فقد عرفت عدم التنافی بین الأمرین ، إذا کان الأمر بالمهم مشروطاً بعصیان الأمر بالأهم (1) .

جواب الأُستاذ

و قد أجاب الأُستاذ عن ذلک : بأنه کلام غیر مناسب لشأنه ، لأنّ المیرزا إنما یستکشف الملاک عن طریق إطلاق المادّه لا عن طریق الأمر کما علیه المستشکل ، فالمیرزا یقول : بأنه إذا تعلّق الأمر بشیء و لم تؤخذ القدره فیه فی لسان الدلیل الشّرعی ، فإنّ نفس إطلاق الواجب یکشف عن قیام الملاک بذات المادّه ... فالإشکال أجنبی عن مسلک المیرزا . هذا أوّلاً .

و ثانیاً : لو سلّمنا أنّ الترتّب لا یتوقّف علی إحراز الملاک فی الواجب المهم - کما قال - فإنّ الواقع فی المسأله هو إحراز عدم الملاک ، فما ذکره خلط بین عدم إحراز الملاک و إحراز عدم الملاک ، و ذلک لأن القدره المأخوذه فی الواجب قید للواجب ، و کلّ ما یکون قیداً له فهو قید للملاک ، لاستحاله تقیّد الواجب من دون تقیّد الملاک ، وعلیه ، فإنه یستحیل أن تقیّد الصّلاه بالطهاره مع عدم تقیّد المصلحه المترتبه علیها و الغرض منها بالطهاره ، و المفروض اعتبار القدره الشرعیّه علی الطهاره ، فإذا انتفت هذه القدره علیها حصل القطع بعدم الملاک ، و القطع بعدمه فی المهم یبطل الترتب ... و قد اعترف المستشکل فی مباحث الضدّ بأنه متی

1- 1) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۳۹۴ - ۳۹۵ .

أَخذت القدره فی المتعلّق و کانت قیداً للواجب ، فإنّه ینتفی الملاک بانتفاء هذا القید ... و مع قطعاً یستحیل جریان الترتب .

و ثالثاً : کیف الجمع بین قوله هنا فی المحاضرات بعدم لزوم إحراز الملاک و أنّ عدمه لا ینافی الترتّب بین الواجبین ، و قوله فی کتاب الحج بشرح (العروه) (۱)« لعدم جریان الترتب فی أمثال المقام » و هذا نصّ عبارته :

« الظاهر عدم وجوب متعلّق النذر حتی فی مثل الفرض ، لعدم جریان الترتب فی أمثال المقام ، لأن الترتب إنما یجری فی الواجبین اللذین یشتمل کلّ منهما علی ملاک ملزم ، غایه الأمر لا یتمکن المکلّف من الجمع بینهما فی مقام الامتثال » (۲) ؟

فالحق مع المیرزا ، لأنّه قد أُخذ فی لسان أدلّه التیمّم عدم التمکّن من استعمال الماء ، فکان وجوب التیمّم و التکلیف به رافعاً لموضوع حکم الوضوء ، فلو توضّأ - و الحال هذه - بطل .

.التنبیه الثالث(فی ما لو کان أحد الواجبین موسّعاً و الآخر مضیّقاً)

هل یجری الترتب فیما لو کان أحد الواجبین موسّعاً و الآخر مضیّقاً ، کما لو وجب علیه إزاله النجاسه عن المسجد و وجبت الصّلاه فی سعه الوقت ، بعد العلم بأنهما لو کانا مضیّقین فهما داخلان فی البحث ، و لو کانا موسّعین فخارجان یقیناً ؟ وجوه :

۱- ۱) العروه الوثقی ۴ / ۳۹۳ المسأله ۳۲ شرائط وجوب الحج: إذا نذر قبل حصول الاستطاعه أن یزور الحسین علیه السلام فی کلّ عرفه ثم حصلت، لم یجب علیه الحج ...

۲- ۲) شرح العروه ۲۶ / ۱۱۹ کتاب الحج ، مسأله تزاحم الحج و النذر .

۱ – عدم جريان الترتب مطلقاً .

۲ – الجريان مطلقاً .

۳ – التفصيل بما إذا كان اعتبار القدره فى الخطاب بحكم العقل كما عليه المحقق الثانى فلا يجرى ، و أمّا بناءً على اعتبارها باقتضاء الخطاب كما عليه الميرزا النائينى فيجرى .

و لا بدّ من النظر فى أصل تحقّق التزاحم فى هذه الصّوره ، فالميرزا على أنّ التزاحم موجود بين إطلاق الأمر بالموسّع و أصل الأمر بالمضيّق – بخلاف المضيّقين فهو بين أصل دليل كلٍّ من الواجبين – و لكنّ هذا إنما يتم على مسلكه ، أمّا على مسلك المحقق الثانى ، حيث اعتبرت القدره فى جواز التكليف بحكم العقل من باب قبح تكليف العاجز ، فلا تزاحم أصلًا ، إذ يكفى فى صحّه التكليف عند العقل تمكّن المكلّف على فردٍ ما من أفراد الطبيعه ، و على هذا ، فإن الفرد المزاحم بالمضيّق غير مقدور ، أمّا غيره من الأفراد فمقدور ، و هذه القدره تكفى لصحّه الخطاب المتعلّق بالطبيعه ، فلا موضوع للترتب ، لكونه فرع التزاحم ...

و نتيجه ذلك على مسلك المحقق الثانى اختصاص الترتب بالمضيّقين .

و أمّا على مبنى الميرزا ، فإنّ مقتضى نفس الخطاب توجّه التكليف إلى الفرد المقدور من الطبيعه ، لأنّ حقيقه التكليف هى البعث ، و البعث يقتضى الانبعاث ، و هو لا يتحقق إلّا بالنسبه إلى الفرد المقدور ، فلا محاله يتقيّد المأمور به بذلك ، و يخرج غير المقدور عن دائره اطلاق المأمور به ، و يتوقف شموله له على جواز الترتب ، فإن جوّزناه كان داخلاً فى الإطلاق عند عصيان الأمر بالأهم ، و إلّا كان خارجاً عنه . يعنى : إن شمول الإطلاق للفرد المزاحم غير ممكن ، لكونه ممتنعاً شرعاً بسبب مزاحمه الأمر بالمضيّق له ، فينصرف الإطلاق عنه ، فلو أُريد جعله

مأموراً به فلا مناص من الالتزام بالترتب ، بأن يتقيّد الاطلاق بالعصيان كما لو قال :

أزل النجاسه عن المسجد فإن عصيت تجب عليك الصّلاه .

كلام المحاضرات

و جاء فى المحاضرات – بعد الإيراد على الميرزا و المحقق الثانى ، بأن القدره غير مأخوذه فى متعلّق التكليف لا من جهه اقتضاء الخطاب و لا ـ من جهه حكم العقل ، بل هى معتبره فى ظرف الامتثال و الطاعه – إن جريان الترتب فى المقام مبنى على مسلك الميرزا من أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق ، و بما أنّ تقييد المهم فى المقام بخصوص الفرد المزاحم محال ، لكون هذا الفرد ممتنعاً شرعاً ، و الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى ، فالإطلاق أيضاً محال ، لكون النسبه بينهما نسبه العدم و الملكه .

ثم أورد عليه : بأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل التضادّ ، فلا يستلزم استحاله أحدهما – فى موردٍ – استحاله الآخر و لمّا كان التقييد بالفرد المزاحم غير معقول ، و الإهمال كذلك ، كان الإطلاق ضروريّاً ، فيمكن الإتيان بالفرد بداعى امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعه .

(قال) فجريان الترتب هنا مرتكز على أحد أمرين : الأوّل : دعوى اقتضاء نفس الخطاب اعتبار القدره فى المتعلّق ، و أنه يوجب تقييده بالحصّه المقدوره .

و الثانى : دعوى أن استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق . لكنّ الدعويين فاسدتان كما تقدّم .

فالصحيح : أن يقال بخروج المسأله عن كبرى التزاحم ، لتمكّن المكلّف فيها من الجمع بين التكليفين فى مقام الامتثال (1) .

1- 1) محاضرات فى أُصول الفقه ۲ / ۴۹۱ – ۴۹۲ .

قال الأستاذ

أمّا ما ذكره من النسبه بين الإطلاق و التقييد فتام ، إذ الصحيح كون الإطلاق رفض القيود لا جمعها ، فبناءً عليه و بالنظر إلى أنّ الحكم يستحيل أن يتجاوز عن متعلّقه ، يثبت وجوب الإطلاق ، و مجيء الحكم على طبيعي الصّلاه لا على أفرادها ، فليس الواجب هذا الفرد أو ذاك ، بل الفرد مصداق للواجب ... فما جاء في المحاضرات متينٌ ، إلّا أنّ النظر في إيراده على الميرزا ، و ذلك :

أوّلاً : إن الذى استند إليه الميرزا لاستحاله الإطلاق ، ليس كون النسبه بينه و بين التقييد هو العدم و الملكه ، كما لا يخفى على من راجع (أجود التقريرات) و(فوائد الأُصول) (1) ، بل مستنده هو القصور الذاتى للخطاب ، و لذا جوّز الاطلاق على مسلك المحقق الثانى ، فلو كان وجه عدم جواز الإطلاق استحاله تقييد التكليف بالفرد المزاحم ، لما تعقّل الميرزا الإطلاق على ذاك المسلك ، لأن استحاله تقييده واضحه على كلا المسلكين .

و ثانياً : لقد ذكر الميرزا فى وجه نظره : إن البعث إنما يكون نحو الفرد المقدور فالإطلاق محال ، و لذا يقع التزاحم هنا بين إطلاق الواجب الموسّع و أصل وجوب الواجب المضيّق ، أمّا على مبنى المحقق الثانى فلا تزاحم .

و إذا كان الميرزا يعبّر بالتزاحم ، فلا بدّ و أن يكون وقوعه هنا معقولاً ، أمّا لو كان الاطلاق مستحيلاً – لكونه عدم ملكه – فكيف يصح التعبير بالتزاحم ؟

فظهر : أن كلامه فى المقام مستند إلى الضيق الذاتى للخطاب ، و ليس مستنداً إلى تقابل العدم و الملكه بين الاطلاق و التقييد ... فالإشكال عليه من هذه الناحيه غير وارد .

۱- ۱) أجود التقريرات ۲ / ۹۷ فوائد الأُصول (۱ – ۲) ۳۷۳ – ۳۷۴ ط جامعه المدرسين .

بـل الإشـكال الوارد على الميرزا : أمّـا من نـاحيه المبنى ، فالصـحيح أن اعتبار القـدره فى التكليف هو بحكم العقل وفاقاً للمحقق الثـانى ، لأنّ التكليف ليس هو البعث - كما ذكر الميرزا - بل هو جعل الشـىء فى الـذمّه - وفاقاً للسـيد الخوئى - كما هو ظاهر الأدلّه اللفظيّه من قبيل «كُتِبَ عَلَيْكُمُ ... » و نحوه ، و هو المرتكز عند العرف ، و البعث و الانبعاث من آثار جعله فى الذمّه ... .

و أمّا من ناحيه البناء بعـد فرض صحّه المبنى : فقد تقرّر أن متعلّق التكليف هو الطبيعه ، و الأفراد خارجه ، فلو كان اعتبار القدره بنفس الخطاب و كان حقيقه التكليف هو البعث ، فلا بـدّ من إمكان الانبعاث نحو المتعلّق ، و من المعلوم أن القدره على المتعلّق - و هو الطبيعه - تحصل بالقـدره على فردٍ ما من أفرادها ، فما أمكن الانبعاث نحوه هو الفرد ، لكنّ الفرد غير متعلّق للتكليف ، و مـا تعلّق به التكليف هو الطبيعه ، و هى ملغًى عنهـا الخصوصـيات الفرديه لاـ يمكن الانبعـاث نحوها ، و إذا كان الامتثال يحصـل بفردٍ ما من أفرادها فلا يتحقق التزاحم ، فلا مورد للترتب .

.التنبيه الرابع

(فى الترتب فى التدريجيات)

هل تجرى مسأله الترتب فى الواجبين التدريجيين أو أحدهما تدريجى و الآخر آنىّ أو لا ؟

و الكلام فى ثلاث صور :

١ - أن يكونا تدريجيين .

٢ - أن يكون الأهم آنيّاً و المهم تدريجيّاً .

۳ – أن يكون المهم آنيّاً و الأهم تدريجيّاً .

فإن كان الأهمّ آنيّاً و المهم تدريجيّاً ، كان الجزء الأوّل من المهم التدريجى مزاحماً للأهم الآنى ، فعلى الترتّب يكون وجوب هذا الجزء مشروطاً بمعصيه الأمر بالأهم الآنيّ ، و تكون معصيته شرطاً مقارناً للوجوب الفعلى للمهم ، فإن عصى الأهم و أتى بالمهم صحّ ... و لا كلام .

و إن كان المهم و الأهم تدريجيّين ، وقع الإشكال و البحث – بالإضافه إلى مسأله الترتب – من جهه لزوم الالتزام بالشرط المتأخّر أو بالواجب المعلّق . إذن ، يتوقّف الفتوى بصحّه العمل – علاوهً على القول بالترتب – بالالتزام بالشرط المتأخّر .

و ذلك : لأنّ المفروض أن هنا واجبين تدريجيّين كإزاله النجاسه من المسجد فى أوّل الوقت – و هى الأهم – و الصّلاه و هى المهم ، و من الواضح أنّ فعليّه الأمر بالصّلاه متوقفه على معصيه الأمر بالإزاله ، لكن معصيتها تدريجيّه ، و تستمرّ إلى آخر الصّلاه ، بأن يُعصى الأمر بالإزاله فى وقت التكبير و القيام و الركوع و السجود ... و هكذا إلى التسليم ، و لو لا معصيه الإزاله فى وقت كلّ جزءٍ فلا فعليّه للجزء ... وعليه ، فإنّ فعليّه الأمر بالتكبيره مشروطه بعِصيان الأمر بالإزاله فى وقت الأجزاء اللّاحقه لتكبيره الإحرام ، و هذا معناه الالتزام بالشرط المتأخّر .

كما يلزم الالتزام بالواجب المعلّق ، لأنّ فعليّه الوجوب للتكبيره متوقفه على امكان الواجب المعلّق ، لأنّ وجوب الجزء الآخر للواجب التدريجى استقبالى ، و لو لا وجوبه لما ثبت وجوب لتكبيره الإحرام .

فظهر أنّ تصوير الترتّب فى هذه الصّوره يتوقّف على القول بالشرط المتأخّر و القول بالواجب المعلّق ، فمن قال بجوازها كلّها فهو فى راحه ، و من قال

بـالترتب و أنكر الشـرط المتـأخّر و الـواجب المعلّق - كـالميرزا قـدّس سـرّه - لـم يمكنـه إجراء الـترتب ، و كـان مـورد الـترتب المتزاحمين الآنيّين فقط ، كإنقاذ الغريقين و ما شابه ذلك .

تفصّى الميرزا

لكن الميرزا قدّس سـرّه تفصّى عن هذه المشكله (١) بأنّ مشـكله التزاحم كانت من ناحيه عـدم القدره على امتثال كلا الأمرين ، فكان القول بالترتّب - بأن يكون شـرط التكليف بالأمر بالمهم هو عصـيان الأمر بالأهـم - هو الطريق لحلّ المشـكله ، لأن اشتراط التكليف بالقدره حكم عقلى ، و هو يرى أن بتحقّق هذا الشرط يتحقّق الامتثال ... .

و على هـذا ، فإنّ الشـرط - فى صوره التـدريجيّين - هو القـدره على الجزء الأوّل من أجزاء الواجب التـدريجى المتعقّبه بالقـدره على سائر أجزائه ، فشـرط وجوب الصّلاه - مثلًا - هو القـدره على التكبيره المتعقّبه بالقدره على سائر أجزائها حتى التسـليمه ، و هـذا العنوان - عنوان التعقّب - حاصل بالفعل ، فينـدفع بهـذا البيان محذور الالتزام بالشـرط المتأخّر ، فيكون شـرط فعليّه وجوب الأمر بالمهم عصيان الأمر بالأهم فى الآن الأوّل متعقّباً بعصيانه فى بقيّه الآنات ، و قد فرض تحقّق عصيانه فى آن أوّل امتثال الأمر بالمهم المتعقّب بعصيانه فى سائر أزمنه امتثال المهم ، فيكون من الشرط المقارن لا من الشرط المتأخر .

اشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه فى (المحاضرات) : بأن لا محصّل لجعل عنوان التعقّب

١- ١) أجود التقريرات ٢ / ٩٨ - ٩٩ .

هو الشرط ، لعدم الدليل عليه (۱) .

دفاع الأُستاذ عن الميرزا

فقال الأُستاذ : بأن كلام الميرزا دقيق ، و ذلك ، لأن أساس حكم العقل هو استحاله تعلّق الأمر بالضدّين ، للزوم التكليف بالمحال أو التكليف المحال ، و أساس ذلک هو عجز المكلّف عن الامتثال ، فكان الحاصل عدم وجود القدره على امتثال الأمر بالمهم ، أمّا مع عصيان الأمر بالأهم فالقدره تحصل ، و إذا حصلت تحقق الشرط لوجوب المهم ، فيجب امتثاله ... و هذا هو الأساس فی نظریه الترتب .

وعليه ، فإن العصيان للأهم إنما يكون شرطاً للمهم من جهه حصول القدره على المهم بذلك ، و إلّا فالمكلّف عاجز عن امتثاله ، ففی المورد الذی يستمرّ فيه الأمر بالأهم إلى آخر جزءٍ من أجزاء المهم ، - كما هو الفرض فی الإزاله بالنسبه إلى الصّلاه - تتحقّق القدره على المهم فيما إذا استمرت معصيه الأهمّ إلى الآخر ، و إلّا ، فلا تحصل القدره التی هی شرط التكليف بالمهم بحكم العقل ، فيعتبر فی فعليّه وجوب الصّلاه القدره المستمره ، و هی لا تتحقّق إلّا بالعصيان المستمر للأمر بالإزاله ، و مع فرض تعقّب معصيه الجزء الأوّل من الأهم ، أو المعصيه فی الآن الأول من آناته بالمعصيه إلى الآن و الجزء الأخير ، تكون القدره على المهمّ حاصلةً على الصّلاه ، ويحكم العقل بوجوب الامتثال .

و إن كان الأهم تدريجياً و المهم آنيّاً ... فالإشكال على حاله ، لأنّ المفروض استمرار الأهم ، و بالاشتغال به من الآن الأوّل تنتفی القدره على المهم الآنی .

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۲ / ۴۰۶ فی الدليل اللّمی على الترتّب .

.التنبیه الخامس(فی حکم الاطلاع علی الأهم بعد الاشتغال بالمهم)

اشاره

إنه تـارهً : یطّلع علی الأهم قبل الاشتغال بالمهم ، و أُخری : بعده . فإن کان الأوّل فالترتّب جارٍ ، و إن کان الثانی فصورتان ، إحداهما : ما إذا لم یکن قطع المهم محرّماً ، فالترتب جارٍ کذلک . و الثانیه : ما إذا کان قطعه حراماً ، فالمیرزا علی أن لا ترتب بل الأمر بالمهم متوجّه و الامتثال له متحقق .

و المثال الواضح هو الإزاله و الصّلاه ... فلو التفت إلی النجاسه فی المسجد و هو فی الصّلاه ، فالصّلاه مأمور بها حتی بناءً علی انکار الترتب ، فإن کان دلیل وجوب الأهم هو الإجماع ، کان المورد خارجاً عن القدر المتیقّن ، و هو صوره الاشتغال بواجبٍ ، و المفروض کونه فی الصّلاه . و إن کان دلیله لفظیّاً و کان مطلقاً ، قطع الصّلاه و عمل بمقتضی الترتب .

إشکال السید الخوئی

فأشکل علیه : بأن دلیل حرمه قطع الصّلاه إن کان هو الأخبار فی أن تحلیلها التسلیم ، فالأمر کما أفاد المیرزا ، لأن القدر المتیقّن من الإجماع علی وجوب إزاله النجاسه عن المسجد فوراً ، إنما هو فی غیر ما دلّ الدلیل اللّفظی بإطلاقه علی وجوب المضیّ فی الصّلاه ، المستلزم لتأخیر الإزاله إلی زمان الفراغ منها . و أمّا إن کان دلیل حرمه قطع الصّلاه هو الإجماع فقط ، لعدم دلاله تلک الأخبار إلّا علی الحکم الوضعی فلا تفید الحرمه التکلیفیّه ، فلا موجب لتقدّم وجوب المضیّ فی الصّلاه علی وجوب الإزاله ، بل مقتضی القاعده هو الحکم بالتخییر . فقول المیرزا بوجوب المضیّ فی الصّلاه لا دلیل علیه (۱) .

۱- ۱) أجود التقریرات ۲ / ۱۰۰ الهامش .

جواب الأستاذ

و قد أجاب الأُستاذ عن ذلک : بمنافاته لما بنی علیه المستشکل فی الفقه ، فقد ذهب إلی أن معنی کلمه « الحل » لغهً و عرفاً هو « الإرسال » کما أن « الحرمه » هی « الحرمان » و مقتضی ذلک : ظهور اللّفظتین فی الإطلاق الشامل للحکم الوضعی و التکلیفی معاً ، و تخصیصها بأحدهما یحتاج إلی قرینهٍ ، کأن لا یکون المورد قابلاً للحکم الوضعی کما فی «أُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰاتُ » (۱)و «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَالدَّمُ » (۲)و أمّا مع عدم القرینه ، فمقتضی القاعده هو الحمل علی الجامع بین الحکمین کما هو مختاره فی «وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰا » (۳).

وعلیه ، فإن المستفاد من الأخبار هو مبطلیّه فعل المنافی للصّلاه و حرمه ذلک تکلیفاً ، إلّا فی النّافله لقیام الدلیل علی جواز قطعها فیکون مخصّصاً للأخبار المذکوره ، و أمّا الخدشه فی أسانیدها فمردوده ، کما أوضحناه فی محلّه .

و تلخّص : أن الحق مع المیرزا ... و اللّٰه العالم .

و هذا تمام الکلام فی مسأله الضدّ .

ص:۲۶۹

۱- ۱) سوره المائده : ۴ .

۲- ۲) سوره المائده : ۳ .

۳- ۳) سوره البقره : ۲۷۵ .

هل الأوامر و النواهی

اشاره

متعلّقه بالطبائع أو الأفراد ؟

ص:۲۷۱



نظریه صاحب الکفایه :

قال : الحق أن الأوامر و النواهی تکون متعلّقه بالطبائع دون الأفراد .

و لا یخفی أن المراد أن متعلّق الطلب فی الأوامر هو صرف الإیجاد ، کما أنّ متعلّقه فی النواهی هو محض الترک . و متعلّقها هو نفس الطبیعه المحدوده بحدود و المقیّده بقیود تکون بها موافقه للغرض و المقصود ، من دون تعلّق غرض بإحدی الخصوصیّات اللّازمه للوجودات ، بحیث لو کان الانفکاک عنها بأسرها ممکناً لما کان ذلک ممّا یضرّ بالمقصود أصلًا ، کما هو الحال فی القضیّه الطبیعیّه فی غیر الأحکام ، بل فی المحصوره علی ما حقق فی غیر هذا المقام .

و فی مراجعه الوجدان للإنسان غنیً و کفایه عن إقامه البرهان علی ذلک ، حیث یری إذا راجعه أنه لا غرض له فی مطلوباته إلّا نفس الطبائع ، و لا نظر له إلیها من دون نظرٍ إلی خصوصیّاتها الخارجیّه و عوارضها العینیّه ، و إنّ نفس وجودها السّعی - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، و إن کان ذاک الوجود لا یکاد ینفکّ فی الخارج عن الخصوصیّه . فانقدح بذلک أن المراد بتعلّق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السّعی بما هو وجودها قبالاً لخصوص الوجود متعلّقه للطلب ، لا أنها بما هی هی کانت متعلّقه له کما ربما یتوهّم ، فإنها کذلک لیست إلّا

هی ، نعم هی کذلک تکون متعلقه للأمر فإنه طلب الوجود . فافهم (۱) .

توضیحه

عند ما یتعلّق الأمر بالصّلاه - مثلاً - فإنّها إذا وجدت کان لها لوازم ، من المکان و الزّمان الخاصّین بها ، و من غیر ذلک ، فعلی القول بتعلّق الأمر بالطّبیعه تکون هذه الخصوصیّات اللّازمه للوجود خارجهً من تحت الطلب ، و علی القول بتعلّقه بالفرد داخله تحته ... هذا ما ذکره أوّلاً . لکنّه غیّر التعبیر فقال : إن الغرض متعلّق بنفس الطبیعه ، و إن نفس وجودها السعی - بما هو وجودها - تمام المطلوب ، من دون نظرٍ إلی خصوصیّاتها الخارجیّه و عوارضها العینیّه ، و إن کان ذاک الوجود لا یکاد ینفکّ فی الخارج عن الخصوصیّه .

و الحاصل : تارهً : ننظر إلی الطبیعه بما هی موجوده فنقول : المطلوب فی ب « أَقِمِ الصَّلاٰهَ » (۲)مثلاً هو وجود طبیعه الصّلاه ، لا هذا الوجود منها أو ذاک من الوجودات الخاصه ، و أُخری : ننظر إلیها مجرّدهً عن لوازم وجودها و أمارات تشخّصها و نقول بأن المطلوب هو وجود الطبیعه ، و تلک العوارض و اللوازم غیر داخله فی الطلب ... و علی کلّ تقدیرٍ ، فإنّ تمام المطلوب هو الطبیعه - لا هذا الفرد أو ذاک - تلک الطبیعه التی هی ملزوم اللّوازم و المشخّصات ، أمّا هی ، فخارجه عن تحت الطلب و إن کانت الطبیعه غیر منفکّه عنها .

هذا ، و قد أشار بأمره بالفهم إلی أنه لا یمکن أن یکون الأمر طلب الوجود ، بل الأمر نفس الطلب ، فالوجود خارج من الأمر .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۳۸ .

۲- ۲) سوره الإسراء : ۷۸ .

و أمّا دليله على ما ذهب إليه من أن متعلّق الأمر هو الطبيعه ، فالوجـدان ، يعنى أنّا لمّا نراجع الوجـدان – فى المرادات التكوينيّه ، كإرادتنا للأكل و الشـرب و الضّـرب ، و التشريعيّه ، كإرادتنا صدور تلك الأفعال من الغير – نرى أن متعلّق الطلب و الإراده ليس إلّا وجود الطبيعه و لا دخل للزمان و المكان ... غير أنّ الفرق بين الأمر و النّهى هو أنّ متعلّق الطلب فى الأولى هو صـرف الإيجاد و فى الثـانى محض الترک ، و لاـ يخفى وجود الخلاـف فى حقيقه الأـمر و النهى ، فقيل : الأمر هو البعث نحو المادّه و النهى هو الزجر عنهـا ... و على هـذا لاـ دخل للوجود و العـدم فى المتعلّق . و قيل – و هو مسـلک الكفايه – أن المـدلول فى الأمر و النهى ليس إلّا الطلب ، غير أن متعلّقه فى طرف الأمر هو الوجود و فى طرف النهى هو الترک و العدم .

أمّـا صاحب الفصول و المحقق القمى ، فقـد اسـتدلّا للمـدّعى بالتبادر ، و بأن مادّه المتعلّق – مثل الصّـلاه – ليست إلّا الصّـلاه ، و الخصوصيّات الزائده عليها لا دخل لها فى المادّه .

فظهر أنّ الأدلّه للمدعى ثلاثه :

١ – تبادر الطبيعه إلى الذهن .

٢ – مادّه متعلّق الأمر .

٣ – الوجدان .

الإشكال على المحقق الخراسانى

ثم إنّ الأُستاذ أورد على ما تقدّم عن الكفايه بما يلى :

أوّلاًـ : إنه جعل مـدلول الأمر طلب الفعل ، و مـدلول النهى طلب الترک . فيرد عليه الإشـكال فى الأوامر التى هى هيئات عارضـه على المواد – و هى الأكثر فى الأوامر – بأنّ الهيئات معانى حرفيّه ، و« الطلب » معنى اسمى ، فكيف يصير المعنى الاسمى مدلولاً للهيئه ؟

فإن قيل : إن المحقق الخراسانى لا يفرّق بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفى .

قلنا : نعم ، لكنّه يرى الاختلاف بينهما باللّحاظ ، و هذا يتمّ فى مثل الابتداء و الانتهاء و نحوهما ، أمّا الطلب فلا يقبل اللّحاظين .

و ثانياً : إنه جعل الاختلاف بين الأمر و النّهى فى ناحيه المتعلّق ، فكلّ منهما طلب ، لكن الأمر طلب الفعل و النهى طلب الترک . و فيه : إن هذا خلاف الارتكاز العرفى ، إذ العرف العام على أنهما متغايران بالذات .

و ثالثاً : إنه أدخل الوجود و العدم فى مدلولى الأمر و النهى ، لكنّ كلّاً من الأمر و النهى مركّب من المادّه و الهيئه ، و لا دلاله لشىءٍ منهما على الوجود فى طرف الأمر ، و العدم فى طرف النهى ، و قد عرفت أنّ المعنى الاسمى لا يمكن أن يكون مدلولاً للهيئه التى هى معنى حرفى ، و لا يعقل وجود مدلولٍ بلا دالٍ ، فلا يدلّ الأمر على طلب الوجود و النهى على طلب الترک و العدم .

و رابعاً : قوله : بأن متعلّق الطلب هو وجود الطبيعه ، لأن الطبيعه من حيث هى ليست إلّا هى ، لا مطلوبه و لا لا مطلوبه . و فيه : إن الطلب على مسلكه هو طلب الوجود ، و قد طرأ على الطبيعه - و هو أمر زائد على ذاتها - فلما ذا لا يطرأ على الطلب ؟ و على الجمله ، فإنّ المناط لصحّه تعلّق الطلب بوجود الطبيعه هو المناط لتعلّقه بها ، و إذا كانت الطبيعه من حيث هى ليست متعلّقه للأمر ، فهى غير متعلّقه للطلب أيضاً .

و خامساً : ما أورده المحقّقان الأصفهانى و العراقى ، و هو يرتبط بجوابه عن الوهم . و توضيح ذلک :

إنه قد ذكر تحت عنوان « دفع وهم » ما حاصله : إن الأمر طلب وجود

الطبیعه ، فیرد علیه : أنّه إنْ کان المراد وجودها الذهنی ، ففیه : أن الوجود الذهنی لیس بحاملٍ للغرض حتی یطلب . و أیضاً : یرد علیه ما یرد علی الوجود الخارجی إن کان المراد ، و هو : إن الطلب من المفاهیم ذات التعلّق ، کسائر الصفات النفسانیه من الحبّ و البغض و نحوهما ، فلو تعلّق بالوجود الخارجی ، یلزم أن یصیر هو - أی الطلب - خارجیّاً ، أو یصیر المتعلّق الخارجی نفسانیّاً ، و کلاهما محال .

و أیضاً : فإنّ الخارج ظرف سقوط الطلب ، فکون الوجود الخارجی مقوّماً للطلب محال .

فأجاب فی الکفایه : بأن کون وجود الطبیعه أو الفرد متعلّقاً للطلب هو أن یرید المولی صدور الوجود من العبد و إفاضته بالمعنی الذی هو مفاد کان التامّه ، لا أنه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل کما توهّم ...

فلیس متعلّق الطلب هو الوجود الخارجی ، لأنه مسقط للطلب و لأنّه تحصیل للحاصل ، بل المتعلّق هو الإفاضه .

و الإشکال علی هذا الجواب هو : إن الإفاضه عین المفاض ، و الصدور عین الصادر ، و الإیجاد عین الوجود ، لأنّ اسم المصدر و المصدر واحد حقیقةً و الاختلاف بالاعتبار ، فرجع الأمر إلی الوجود الخارجی ، فالإشکال باق علی حاله .

نظریه المیرزا

و أمّا المیرزا النائینی (۱) ، فقد جعل البحث فی المقام من صغریات مبحث أنّ الکلّی الطبیعی موجود فی الخارج أو لا ؟ فعلی القول بعدم وجوده خارجاً ، یکون متعلّق الطلب هو الفرد ، إذ المفروض أنه موجود غیره ، فهو المطلوب و الغرض

۱- ۱) أجود التقریرات ۱ / ۳۰۵ .

قائم به . أمّا على القول بوجود الكلّى الطبيعى ، فهو متعلّق الغرض بقطع النظر عن مشخّصاته ، بحيث لو تمكّن المكلّف من إيجاده خارجاً بدونها لحصل الغرض .

و على هذا ، فتظهر الثمره بين القولين فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ، ففى الصّلاه فى الدار المغصوبه - مثلاً - يبقى الطلب على القول بتعلّقه بالطبيعه على الصّلاه و لا يتجاوزه إلى متعلّق النهى و هو الغصب ، لكونهما طبيعتين مستقلتين ، غايه الأمر ، أن كلّ واحدٍ منهما قد أصبحت مشخّصهً للأُخرى فى مورد الاجتماع ، و المفروض خروج المشخّصات عن دائره المتعلّق ، وعليه ، فيقال بجواز اجتماع الأمر و النهى . و أمّا على القول بتعلّق الطلب بالفرد ، و هو الصّلاه مع المشخّصات فى المثال ، فقد أصبح الفرد - و هو هذه الصّلاه فى الدار المغصوبه - هو المطلوب ، فيلزم اجتماع الأمر و النهى فى الشىء الواحد ، و هو محال ... و هذه ثمره مهمّه .

و المختار عند الميرزا هو : تعلّق الأمر بالطبيعه ، و أنّ المشخّصات لها إنما توجد فى عرض وجودها خارجاً ، و ليست من ذات الطبيعه و ماهيّتها قبل وجودها ، لتدخل فى دائره المتعلّق .

اشكال السيد الخوئى

و قد أشكل عليه فى (المحاضرات) : بأن هذه النظريه خاطئه ، لأنّ كلّ وجود - سواء كان جوهراً أو عرضاً - يتشخّص فى الخارج بذاته ، فلا يعقل أن يكون متشخّصاً بوجود آخر ، لأن الوجود هو التشخص و تشخّص كلّ شىء بالوجود ، فلا يعقل أن يكون تشخّصه بشىء آخر أو بوجود ثان و إلّا لدار أو تسلسل ، وعليه ، فتشخّصه - بمقتضى قانون كلّ ما بالغير وجب أن ينتهى إلى ما بالذات - يكون بنفس ذاته ، و هذا بخلاف الماهيّه فتشخّصها يكون بالوجود .

وعليه ، فإنّ الأمور المتلازمه مع الطبيعه خارجاً من الكم و الكيف و غيرها ،

موجودات أَخرى فی عرض وجود الطبیعه و متشخّصات بنفس وجوداتها ، و هی أفراد لطبائع مختلفه ، فلا يعقل أن تکون مشخّصات لوجود الطبیعه ، وعلیه ، ففی إطلاق المشخّصات للطبیعه علیها مسامحه واضحه .

(قال) و بعد بیان ذلک نقول : إن تلک اللّوازم و الأعراض کما أنها خارجه عن متعلّق الأمر علی القول بتعلّقه بالطبیعه ، کذلک هی خارجه عن متعلّقه علی القول بتعلّقه بالفرد ، بداهه أنه لم یقصد من القول بتعلّقه بالفرد تعلّقه بفردٍ ما من هذه الطبیعه و فردٍ ما من الطبائع الأُخری الملازمه لها فی الوجود الخارجی کالغصب مثلاً .

(قال) و کیف کان ، فالعجب منه قدّس سرّه کیف غفل عن هذه النقطه الواضحه و هی : أن الأعراض و اللوازم لیست متعلّقه للأمر علی کلا القولین ، و لکنک قد عرفت أن هذا مجرّد خیال لا واقع له ، و إن مثل هذا الخیال من مثله غریب ، لما سبق من أن تلک الأعراض لا تعقل أن تکون مشخّصات الوجود خارجاً ، فإن تشخّص الوجود بنفسه لا بشیء آخر ، بل إنها وجودات أُخری فی قبال ذلک الوجود و ملازمه له فی الخارج (۱) .

جواب الأُستاذ عن الاشکال

و أجاب الشیخ الأُستاذ : بأن السیّد قد اشتبه فی تقریب کلام المیرزا فقال ما لا ینبغی أن یقول ، فإنّ المیرزا یصوّر النزاع علی أساس أن التشخّص بالوجود : بأنّه إن کانت المشخّصات عارضةً علی الطبیعه قبل عروض الوجود ، فالوجود لا محاله یکون طارئاً علی الماهیّه المشخّصه ، و تکون العوارض موجوده بعین وجود الفرد ، و إن کانت غیر عارضه علی الطبیعه قبل وجود الفرد ، بل فی نفس

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۱۹۸ .

تلك المرتبه التی طرأ فیها الوجود علی الفرد ، فالماهیّه حینئذٍ غیر متشخصه بالعوارض بل یکون تشخّصها بالوجود .

فالقـائلون بتعلّق الأـمر بـالفرد یقولون بـأن المـاهیّه تتشـخّص بـالعوارض من الکم و الکیف و الأین ، فتکون موجوده . و القائلون بتعلّقه بالطبیعه یقولون بأن متعلّق الأمر هو الماهیّه و التشخّص غیر داخل فیه .

و بهـذا تظهر الثمره فی مسـأله اجتمـاع الأـمر و النهی ، فعلی القول بخروج التشـخصات عن المتعلّق یکون متعلق النهی غیر متعلق الأمر ، و أمّا علی القول بدخولها کان الأمر و النهی واردین علی الشیء الواحد ، و یلزم الاجتماع و لا بدّ من القول بالامتناع .

و مختـار المیرزا هو أن العوارض المشـخّصه لیست عـارضهً من قبـل ، بـل إنهـا تشـخّص الماهیّه فی عرض الوجود ، فالمتعلّق هو الطبیعه .

و الحاصل : إن المیرزا یصرّح بأن التشخّص لیس إلّا بالوجود ، و نسبه تشخّص الماهیّه بالعوارض إلیه هو الأمر الغریب .

إلّا أن یشکل علی المبنی ، فینکر أن تکون العوارض و المشخّصات فی عرض الوجود ... و هذا أمر آخر .

نظریّه المحقّق العراقی

و قال المحقق العراقی قدّس سرّه : إن الطلب علی کلّ تقدیر یحتاج إلی متعلّق ، و هو مورد النزاع .

و الطبیعه تلحـظ : تـارهً بمـا هی هی ، ففی الانسـان – مثلاًـ – لاـ یلحـظ إلّا الحیوان و النـاطق . و أُخری : تلحظ موجودهً بالوجود الذهنی کقولنا : الإنسان نوع . و ثالثهً :

تلحظ بما هی خارجیّه .

فیقول : إن متعلّق الطلب فی الأمر هو العنوان ، لکن العنوان المرئیّ خارجاً ، و کذلک الصفات النفسانیّه کالحبّ و الشوق و الإراده ، فإنها تتعلّق بالعناوین الفانیه فی المعنونات . فمراد القائلین بتعلّق الأمر بالفرد هو أن المتعلّق نفس المعنون الموجود فی الخارج ، و مراد القائلین بتعلّقه بالطبیعه أن المتعلّق هو العنوان - لا المقیّد بالوجود الذهنی ، لأنه لا یقبل الوجود فی الخارج ، و لا بما هو هو ، لأنه لیس بحاملٍ للغرض کی یتعلّق به الغرض و الأمر ، و لا الموجود فی الخارج ، لأنه فرد و هو منشأ لانتزاع عنوان الطبیعه ، - أی العنوان المتّحد مع الخارج ، کالإنسان المتحد مع زید ... فظهر الاختلاف بین القولین ... فالقول الأول : هو تعلّق الأوامر بالأفراد الموجوده خارجاً ، کزید المعنون بعنوان الإنسان . و القول الثانی : هو تعلّقها بالعناوین کعنوان الإنسان الملحوظ فانیاً فی زید .

قال : نظیر الحال فی الجهل المرکب ، حیث توجد الإراده عند الجاهل کذلک ، لکنّ متعلّق الإراده عنده هو العنوان و الصوره الفانیه فی الخارج فی ذهنه ، لا الخارج ، لأن الخارج ظرف سقوط الأمر ، فلا یکون متعلّقاً للطلب و الإراده التی هی صفه نفسانیه .

ثم أورد علی الکفایه قوله : بأن متعلّق الطلب هو إیجاد الطبیعه فقال : إن متعلّق الطلب متقدّم علی الطلب تقدّماً طبعیّاً ، فلا یعقل وجود الطلب بلا متعلّق ، و إن أمکن وجود المتعلّق بلا طلب ، کأن یتعلّق الطلب بالأکل ، فإنه بدون الأکل محال ، لکن قد یوجب الأکل بلا طلب ، فلا ریب فی تقدّم متعلّق الطلب علی الطلب تقدّم الواحد علی الاثنین ، إذ لا یعقل وجود الاثنین بدون الواحد ، لکن یمکن وجوده بدون الاثنین ... هذا أوّلاً .

و ثانیاً : إن إیجاد الطبیعه معلولٌ للطلب فیکون متأخّراً عنه رتبهً ، فلو کان هو

المتعلّق كان متقدّماً رتبةً على الطّلب ، فيلزم تقدّم المتأخّر ، و هو محال .

و أورد عليه أيضاً قوله : بكون المتعلّق هو الوجود السعى للطبيعه : بأنّ هذا غير ممكن ، لأنه قد تؤخذ ماده الوجود فى الأمر ، فيلزم حضور الوجود فى الذهن قبل الأمر بمرتبتين ، كما لو قال - بدل : « صل » - أوجد الصّلاه ، و هذا ضرورى البطلان .

و تلخّص : إنه ليس متعلّق الإراده هو الخارج ، إذ الخارج ظرف سقوط الطلب و الاراده ، و ليس الوجود الذهنى ، بل إن الحامل للمصلحه و الغرض هو الوجود الخارجى و متعلّق الطلب هو الوجود الزعمى ، كما ذكر ، أى الوجود المرئى خارجاً ، فلمّا يقول : « جئنى بماءٍ » يتصوّر الماء خارجاً ، أمّا لدى التّصديق فالصّوره غير خارجيّه و إنما هى مرئيّه خارجاً ، فالصّوره فى النظر التصوّرى خارجيّه و فى النظر التّصديقى غير خارجيّه ، لأن الخارج ظرف للسقوط ، فهى غير منعزله عن الخارج ، كما أن الماهيّه غير منعزله عن الوجود ، لكنّ التحليل العقلى يعزل الماهيّه عن الوجود ، فالصّور كذلك ، هى بالتحليل العقلى منعزله عن الخارج ، لكنّ الصوره متّحده مع الخارج ، فيكون الخارج هو الحامل للغرض ، و لكن الصّوره هى متعلّق الطلب (۱) .

نظر الأُستاذ

و تنظّر الأُستاذ فى هذه النظريّه : بأنه صحيحٌ أن الخصوصيّات لا تتعلّق بها الإراده ، سواء فى الأوامر الشرعيّه أو العرفيّه ، لكنّ القول بأن متعلّق الإراده هى الصّوره الفانيه فى الخارج بالنظر التصوّرى - أمّا بالنظر التصديقى فخلاف الواقع ، لكون الصوره فى الذهن و لا علاقه لها بالخارج - لا يمكن المساعده عليه ، لأنه

۱- ۱) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۳۸۳ ط جامعه المدرسين .

خلاف الوجـدان ، لأنـا لا نجـد فى أنفسـنا فى مختلف مراداتنا تعلّق الطلب و الإراده بالصّوره الفانيه فى الخارج ، و كيف يكون للإنسان طلب و إراده و لا يجد فى نفسه و لا يلتفت إلى متعلّق طلبه ؟ هذا أوّلاً .

و ثانيـاً : إنّ المفروض فى كلامه قـدّس سرّه هو : أجنبيّه الصّوره الفانيه فى الخارج عن الخارج الواقعى ، و أنّ ذلك ليس إلّا فى النظر التصوّرى أمّا بـالنظر التصـديقى فهو باطـل . فيرد عليه : أنه كيف يعقل تعلّق الإراده بعنوانٍ و صورهٍ يراها بالنظر التصـديقى غير موجوده فى الخارج ؟

و أمّا إيراده على نظريّه تعلّق الأمر بإيجاد الطبيعه ، فيمكن دفعه بأن : الإيجاد ذهنى تارهً و أُخرى هو ذهنى فانٍ فى الخارج ، فكما عندنا وجود خارجى و وجود ذهنى هو مرآه للوجود الخارجى ، كذلك الإيجاد ، لأن الوجود و الايجاد واحد حقيقهً ، فلقائل أن يقول بأن متعلّق الطلب هو الايجاد المفهومى الفانى فى الخارج ... و بذلك يندفع الإشكال و إن كانت عباره الكفايه قابلهً له .

و أمّا إيراده الثانى من لزوم تصوّر الوجود مرّتين فى مثل : أوجد الصّلاه ، لكون الهيئه مشتملهً على الوجود على مسلك الكفايه ، و لكون مـادّه الوجود فى حيّز الطلب ... فقـد يجـاب عنه : بـأنّ الوجه فى إشـراب الوجود فى الهيئه هو أن العقل يرى عـدم قابليّه الطبيعه من حيث هى لتعلّق الطلب بهـا ، فلا مناص من أخـذ الوجود لتصـير قابلهً لـذلك ، سواء كانت المادّه هى الوجود أو غيره من المواد ، فإن كانت المادّه هى الوجود فلا ضروره عقليّه لإشرابه فى المادّه ، فلا يتكرّر تصوّر الوجود .

نظريّه السيد البروجردی

و أمّا السيّد البروجردی ، فقد قدّم علی بيان ما ذهب إليه (۱) مقدّماتٍ ، ذكر في الأولى المراد من الحصّه و الطبيعه و الفرد فقال : بأن المراد من الحصّه تارةً : هو الطبيعه المضافه كقولنا : الانسان الأبيض ، و أُخرى : الماهيّه المتشخّصه بالوجود ، أی الإنسانيه الموجوده بوجود زيد حصّه من الإنسان ، و كذا فی عمرو و غيره ، فلهم فی الحصّه اطلاقان فی قبال الطبيعه بقطع النظر عن الإضافه ، كقولك الانسان نوع ، الصادق على الخارج من زيد و عمرو ... فيقال : زيد إنسان ، و ذلك لأنهم وجدوا فی الأفراد - كقولنا زيد موجود - حيثيّتين ، حيثيه الوجوديّه ، و هی تشمل عمراً و بكراً و السماء و الأرض أيضاً ، و حيثيه خصوصيّه فی زيد ، فهو زيد و مع الإنسانيه التی يشاركه فيها عمرو و بكر ، فالطبيعه لها وجود فی القضيّه الذهنيّه - و هی قولنا : الإنسان نوع - يشترك فيها زيد و عمرو و بكر من حيث الوجود كما يشتركون من حيث الانسانيه ... و هذه هی الطبيعه .

(قال) و الماهيّه التی هی عباره عن الطبيعه موجوده فی الخارج ، و لا يصح القول بعدم وجودها ، غير أنّ للوجود إضافتين ، احداهما : إلی الفرد ، و الأُخرى :

إلى الطبيعه ، فهو يضاف أوّلاً و بالذات إلى الماهيّه المتشخّصه التی هی حصّه من الطبيعه ، ثم إلى الطبيعه فی الرتبه الثانيه ، فبناءً على أصاله الوجود يكون المتحقق بالذات فی الخارج هو الوجود ، إلّا أنه ليس بغير حدّ ، بل الحدّ أيضاً موجود حقيقةً ، فالوجود موجود بالذات و الإنسانيّه الموجوده فی زيد حدّ لهذا الوجود ، و كذلك الوجود فی عمرو ... و ذلك الحدّ هو الماهيّه الشخصيّه أی الإنسانيه الموجوده بوجود زيد المركّبه من جنس هو « حيوان » و فصل هو « ناطق » . و هكذا

۱- ۱) نهايه الأُصول : ۲۱۷ .

فى غيره ... لكن الإنسانيه الموجوده بوجود زيد غير الموجوده بوجود عمرو ...

و هكـذا ، كمـا أنّ وجود كـلّ منهم يغـاير وجود الآـخر ... إلّا أن الإنسانيّه – الحيوانيّه الناطقيه – موجوده و وجودها يكون أوّلاً و بالـذات ، و يكـون وجود الإنسـان : زيـد و عمرو ... ثانيـاً و بـالعرض ، أى بتبع وجود الإنسـانيّه ، و هـذا معنى قولهم : « الحق أن الطبيعى موجود بوجود فرده » .

فظهر المراد من الحصّه و الطبيعه و الفرد ، و خلاصه ذلك أن :

الحصّه عباره عن الإنسانيه الموجوده بوجود خاص :

و الطبيعه عباره عن الجهه المشتركه بين الإنسانيّات الموجوده ، و وجود هذه الجهه يكون بوجود الأفراد ، كنسبه الآباء إلى الأبناء .

و الفرد قـد يطلق و يراد منه الوجود ، بنـاءً على أصاله الوجود ، إذ الوجود متفرّد بـذاته و هو عين الفرديه ، و قـد يطلق و يراد منه الماهيّه ، و هو الفرد بالعَرَض .

و قـد ذكروا أن المـاهيّه على قسـمين : مـا يقبـل الصّـدق على كثيرين و هو الطبيعه غير المتحصّـصه ، و مـا لاـ يقبله و هو الماهيّه المتحصّصه أى المتشخّصه . فالإنسانيه تصدق على كثيرين ، أمّا إنسانيه زيد فلا ، كما أن الوجود كذلك ، فلا يقبل الصّدق على كثيرين لأـنه سالبه بانتفاء الموضوع ، بخلاف الماهيّه المتشـخّصه ، فهى فى ذاتها تقبل الصّـدق على كثيرين ، لكنّها بإضافتها إلى الوجود سقطت عن القابليّه لذلك ، فكان عدم القابليّه للصّدق على كثيرين فيها بالعرض ، كما كان فى الوجود بالذات .

المقـدمه الثـانيه : تـارهً : نجعـل الموضـوع فى القضـيّه مفهوم الوجود كـأن نقول : « مفهوم الوجود من أعرف الأشـياء » ، أى: إنه بديهى التصوّر ، و هذا من أحكام مفهوم الوجود ، – لا من أحكام واقع الوجود ، لاستحاله تصوّر واقع الوجود

حتى يحكم عليه بحكمٍ - بأن يجرّد المفهوم من الوجود و يتصوّر وحده فى الذهن ، ثم يحكم عليه .

و أُخرى : نجعل الموضوع واقع الوجود ؟ كأن نقول : « كنه الوجود فى غايه الخفاء » . لكن إذا كان واقعه غير قابلٍ للتصوّر ، فكيف يجعل موضوعاً ويحكم عليه بحكم من الأحكام ؟

إن غايه ما قيل فى الجواب هو : إن مفهوم الوجود ، إن لوحظ بلحاظ ما فيه ينظر ، كان موضوعاً لأحكام نفس المفهوم ، و إن لوحظ بلحاظ ما به ينظر ، كان موضوعاً لأحكام واقع الوجود ، و فى قولنا : « كنه الوجود فى غايه الخفاء » جعلنا مفهوم الوجود بما فيه ينظر بالنسبه إلى واقع الوجود .

فقال : بأن متعلّق الطلب هو مفهوم وجود الطبيعه ، لكن بلحاظه مرآةً لوجود الطبيعه ، خلافاً لصاحب الكفايه ، إذ قال بأن المتعلّق هو وجود الطبيعه .

المقدمه الثالثه : إن متعلّق الطلب لا بدّ و أن يكون فيه جهه وجدان وجهه فقدان ، و أمّا الفاقد من جميع الجهات فلا يصلح لأن يتعلّق به الطلب ، لأنه معدوم و المعدوم لا يتقوّم وجود الطلب به ، و كذا لو كان واجداً من جميع الجهات ، فإن طلب ما كان كذلك طلب للحاصل و هو محال .

و بعد المقدمات : إن متعلّق الطلب و الإراده هو الوجود الفرضى للموجود التحقيقى الخارجى ، فإنّه فى عالم الفرض يفرض وجود شىء فيتعلّق الإراده و الطلب و الشوق به لأن يوجد خارجاً ، فالمتعلّق هو ما فى يفرض أنه موجود فى الخارج ... و كذلك الحال فى جميع الإرادات التكوينيّه ، إذ المتعلّق لها هو الموجود بالحمل الشائع لكن بالوجود الفرضى ، و وزان الإراده التشريعيّه وزان الإراده التكوينيّه ، فيكون المتعلّق لها هو الوجود التحقيقى الموجود بالوجود

الفرضی ... و أمارات المشخّصات خارجه عن دائره المتعلّق ... و علی هذا ، یکون تطبیق المکلّف للمتعلّق علی الأفراد بنحو التخییر ... لأنه لیس المتعلّق إلا وجود الطبیعه بالوجود الفرضی بتعبیر المحقق الأصفهانی ، و بتعبیر السید البروجردی :

مفهوم وجود الطبیعه الفانی بوجود الطبیعه ، فیکون التطبیق بید المکلّف ، و هذا تخییر عقلی ، بخلاف ما لو قلنا بتعلّق الطلب بالأفراد و الماهیّه الشخصیّه ، فإن التخییر یکون شرعیّاً . فظهر ما فی کلام المحاضرات من جعل التخییر عقلیّاً علی کلّ تقدیر .

إشکال الأُستاذ

قال الأُستاذ بعد بیان کلام المحقق الأصفهانی و السید البروجردی : بأن الإشکال السّابق یعود ، لأن مفروض الکلام کون الآمر ملتفتاً إلی أن متعلّق طلبه لیس خارجیّاً و أنه یستحیل ذلک ، لکن غرضه من الطلب قائم بالوجود الخارجی لا الفرضی ... .

و علی الجمله ، فإنّ مشکله کیفیّه تعلّق الطلب باقیه ، و لم تحل بوجهٍ من الوجوه المذکوره فی المقام فی الکتب الأُصولیّه ... بل إن حلّها موقوف علی فهمنا لکیفیّه علمنا بالأشیاء ، و أنه هل یمکن المعرفه أو لا ؟

و کیف کان ، فعلی القول بتعلّق الأمر بأمارات التشخّص و کونها داخلهً فی المتعلّق ، فلا محاله یلتزم بالامتناع فی مسأله اجتماع الأمر و النهی ، لکون المورد حینئذٍ صغری لباب التعارض ، و علی القول بخروجها ، یکون صغری لباب التزاحم ، و تکون النتیجه هو القول بالجواز .

لکن الحق خروجها عن المتعلّق ، لأن محلّ البحث هو تعلّق الأمر بذات الطبیعه ، المرئیه خارجاً کما علیه المحقق العراقی ، أو الموجوده بالوجود الفرضی

كما عليه السيد البروجردى ... فالمتعلّق هو القدر المشترك بين الحصص ، لأنّه الذى يقوم به الغرض ، ... وعليه يكون التخيير عقليّاً ... خلافاً للعراقى فإنّه - مع ذهابه إلى أن المتعلّق عباره عن الطبيعه و أن الحصص غير داخله فيه - قال بأن التخيير شرعى ، لكون المتعلّق و إن كان الطبيعه ، لكنه الطبيعه بالحدود الطبيعيّه ، كالإنسان مثلاً ، فإنه يمتاز عن غيره من الأنواع بحدودٍ طبيعيّه ، فإذا كان كذلك ، كان التخيير شرعيّاً .

فأورد عليه الأُستاذ : بأنّ الحدود للطبيعه ليست إلّا الجنس و الفصل ، لأنّ الحدّ المضاف إلى الطبيعه المقوّم لها ليس إلّا ذلك ، فعلى القول بتعلّق الأمر بالطبيعه ، يكون المتعلّق هو الطبيعه النوعيّه ، و هى متّحده مع الحدود ، غير أنّ الاختلاف يكون بالإجمال و التفصيل ، كالإختلاف بين « الإنسان » و« الحيوان الناطق » فليست حدود الطبيعه شيئاً زائداً عليها ، و لمّا كان متعلّق الطلب هو الطبيعه و هى الحامل للغرض ، فكيف يكون التخيير شرعيّاً ؟ إنّ التخيير الشرعى يتقوّم بكون الخصوصيّه داخلةً تحت الطلب بنحو على البدل ، بأن يصلح دخول « أو » عليه ، كما فى : أعتق رقبةً أو صم ستّين يوماً . أمّا حيث يكون متعلّق الطلب هو « الصّلاه » فلا تكون الصّلاه هنا أو هناك داخلةً تحت الطلب .

و تلخّص :

إن الأمر يتعلّق بالعنوان فيما لا طبيعه له ، كعنوان الصّلاه و الصّوم و الحج ، فإن كان للمتعلّق طبيعه قابله للوجود خارجاً فإنها هى المتعلّق و هى الحامله للغرض ، و يكون التخيير عقليّاً .

النسخ

اشاره

ص:٢٨٩

.کلام الکفایه :

اشاره

« إذا نسخ الوجوب ، فلا دلاله لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص ، كما لا دلاله لهما على ثبوت غيره من الأحكام .

ضروره أنّ ثبوت كلّ واحدٍ من الأحكام الأربعه الباقيه بعد ارتفاع الوجوب واقعاً ممكن ، و لا دلاله لواحدٍ من دليلى الناسخ و المنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحدٍ منها ، كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا بدّ للتعيين من دليلٍ آخر » (۱) .

أقول :

للبحث أمثله كثيره ، منها : قوله عزّ و جلّ : «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ » حيث قيل إنّ الآيه منسوخه بقوله عز و جلّ «لا إكراهَ فى الدِّين » .

فهل يبقى جواز القتل بعد زوال الوجوب أو لا ؟ فههنا مقامات ، أحدها : بقاء الجواز ثبوتاً ، و الثانى : الجواز إثباتاً ، و الثالث : فى مقتضى الأُصول فى المسأله ... .

و قد أشار المحقق الخراسانى فى كلامه المزبور إلى أنّ للجواز معنيين ، أحدهما : الجواز بالمعنى الأعمّ ، و هو ما يجتمع مع الوجوب و الاستحباب

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۴۰ .

و الإبـاحه ، و الآخر : الجواز بالمعنى الأخص ، و هو الإباحه . و لفظ « البقاء » يقتضـى أن يكون المراد من « الجواز » هو المعنى الأعم لا الأخص .

فمـا ذكره المحقق المـذكور من عـدم الـدلاله على بقاء الجواز ، لا بالمعنى الأعم و لا بالأخص ، مخـدوش ، لأن الجواز بالمعنى الأخص ليس بقائيّاً أصلاً بل هو حدوثى .

.المقام الأوّل

اشاره

إن البحث الثبوتى فى المسأله يبتنى على تشـخيص حقيقه الوجوب ، فهل هو بسيطٌ أو مركّب ، و على الثانى هو مركّب من جواز الفعـل مع المنع عن الترك تركيبـاً انضـماميّاً ، أو مركّب منهمـا تركيباً اتحاديّاً من قبيـل التركيب بين الجنس و الفصـل ، فيكون موجوداً بوجودٍ واحدٍ منحلٍّ إلى جزءين ؟ أقوال .

فعلى القول بالبساطه - و هو الحق - لا بقاء للجواز بعـد ارتفاع الوجوب ، لأنّ الحقيقه شـىء واحـد ، إمّا موجود و إمّا مرتفع ، إذ البسيط لا يتبعّض و الواحد لا يتعدّد .

و كذا على القول بالتركيب الاتّحادى ، لأن بقاء الجنس بعد زوال الفصل غير معقول إلّا متفصّلاً بفصلٍ آخر .

و أمّا على القول بالتركيب الانضمامى ، فيمكن بقاء الجواز ثبوتاً بعد زوال الوجوب ، و هذا واضح .

تصوير المحقق العراقى بقاء الجواز على القول بالبساطه

و حـاول المحقـق العراقى رحمـه اللّه (۱) تصـوير بقـاء الجـواز ثبوتـاً على القول بالبسـاطه ، بـأنّ الوجوب عبـاره عن الإـراده غير المحدوده بالحدّ العدمى ، و هذه

۱- ۱) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۳۹۰ - ۳۹۱ .

الإراده – مع کونها بسیطه – مشتمله علی ثلاثه أَمور هی : أصل الرجحان ، و الجواز ، و الحدّ الوجوبی و هو شدّه الرجحان ، فلو ارتفع شدّه الرجحان – و هو الوجوب – أمکن بقاء الرجحان و الجواز ، نظیر اشتمال اللّون الأبیض علی : اللّونیه ، و البیاض ، و شدّه البیاض ، فإن ارتفعت الشدّه ، کان اللون و البیاض باقیین .

و یشهد بذلک قولهم بجریان الاستصحاب فی المراتب ، کما فی النور ، فلو کان هناک نور شدید ، ثم علم بارتفاع الشدّه و شکّ فی بقاء أصل النور و الضوء ، فإنّه یستصحب النور .

مناقشته

و قد یورد علیه بناءً علی أنّ الوجوب أمر منتزعٌ من اعتبار الشارع اللّابدیّه علی ذمّه المکلّف ، و الأُمور الانتزاعیه لا مراتب لها و لیست مشکّکه . لکنّه إشکال مبنائی .

فیرد علیه – مع حفظ المبنی – أولاً : إن الإراده ، و هی الشوق الأکید غیر المحدود ، کیف نفسانی تکوینی ، و الترخیص أمر جعلی اعتباری ، فکیف یکون من أجزاء الأمر التکوینی ؟

و من هنا یظهر أن الإراده لیست إلّا الشوق و شدّه الشوق ، و لا ثالث .

و ثانیاً : إنه علی فرض کون الترخیص أمراً واقعیّاً ، فإنّ الإراده عباره عن الشوق کما تقدّم ، فإن أُبرزت مع الحدّ فهو الاستحباب ، و مع عدمه فهو الوجوب ، فهی متقوّمه بالرجحان ، لکنّ الترخیص هو اللّااقتضاء ، فاجتماع الترخیص مع الإراده و دخالته فیها غیر معقول ، وعلیه ، فلو نسخ الوجوب أمکن بقاء الاستحباب – علی مبنی المحقق العراقی – لا الجواز بالمعنی الأعم الذی هو مورد البحث .

ص:۲۹۳

قال : إن الجواز و الوجوب لیسا مجعولین شرعیین ، بل هما أمران انتزاعیّان ، و المجعول الشرعی إنما هو اعتبار المولی لا غیره ، و المفروض أنه قد ارتفع بدلیل الناسخ ، فإذن ، لا ـ موضوع للاستحباب (قال) : و لو تنزّلنا عن ذلک و سلّمنا أنّ الوجوب مجعول شرعاً ، فمع ذلک لا دلیل لنا علی بقاء الجواز ، و الوجه فی ذلک :

أمّا أوّلاً : فلأن الوجوب أمر بسیط و لیس مرکّباً من جواز الفعل مع المنع من الترک .

و أمّا ثانیاً : فلو سلّمنا أن الوجوب مرکّب ، إلّا أن النزاع هنا فی بقاء بالجواز بعد نسخ الوجوب و عدم بقائه ، لیس مبتیّاً علی النزاع فی تلک المسأله ، أعنی مسأله إمکان بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل و عدم إمکانه ، و ذلک ، لأن النزاع فی تلک المسأله إنما هو فی الإمکان و الاستحاله العقلیین ، و أمّا النزاع فی مسألتنا هذه إنما هو فی الوقوع الخارجی و عدم وقوعه ، بعد الفراغ عن أصل إمکانه (۱) .

توضیحه :

إنّ الأمر الواقع بالنسبه إلی الوجوب هو اعتبار ثبوت الفعل فی ذمّه المکلّف ، فإن اعتبر مع الترخیص فی الترک ، کان المنتزع عقلاً هو الاستحباب ، فالوجوب فی الحقیقه أمر منتزع من الاعتبار الشرعی لا مع الترخیص ، فلیس مجعولاً شرعیّاً ، فلا موضوع للبحث عن أنه بعد النسخ هل یبقی الجواز أو لا ؟

و أیضاً : فإنّ حقیقه النسخ لیس الرفع ، لأنه یستلزم الجهل فی الباری ، و إنما هو الدفع ، بمعنی أنّه بیانٌ لانتهاء أمد الحکم ، و هذا مفاد الدلیل الناسخ .

۱- ۱) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۲۰۴ - ۲۰۵ .

إشكال الأستاذ

و أورد عليه شيخنا – في كلتا الدورتين – بأن ما ذكره يناقض ما ذهب إليه – تبعاً للمحقق العراقي – من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّه الكليّه الالهيه الإلزاميّه – خلافاً للمشهور بين المحققين – من جهه المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل ، كما لو شك في جواز وطئ المرأه بعد انقطاع الدم و قبل الغسل ، فالأصل بقاء الحكم المجعول و هو حرمه الوطء في حال الحيض ، لكن هذا الأصل معارض باستصحاب عدم جعل الحرمه لهذه الحال بالخصوص ، فالوجوب و الحرمه أمران مجعولان شرعاً . بينما يقول هنا بأنهما غير مجعولين من قبل الشارع ، فكيف يقع التعارض ؟

و أمّا قضيّه أن حقيقه النسخ هو الدفع ، بمعنى انتهاء أمد الحكم ، فإنّه لا منافاه بين انتهاء أمد الحكم الوجوبي و بقاء أصل الجواز .

فالمختار في المقام

هو عدم البقاء ثبوتاً ، من جهه أنّ الوجوب أمر بسيط ، سواء كان انتزاعيّاً أو واقعيّاً . و ما ذكره المحقق العراقي من تصوير المسأله بناءً على هذا القول ، قد عرفت ما فيه .

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

.المقام الثاني

إنه بناءً على تماميّه بقاء الجواز ثبوتاً – كما عليه المحقق العراقي – تصل النوبه إلى مقام الإثبات و البحث عن دلاله الدليل على البقاء ، و لا دليل إلّا الناسخ و المنسوخ . و تقريب الاستدلال هو : إن حكم الدليل الناسخ بالنسبه إلى الدليل المنسوخ حكم دليل الاستحباب بالنسبه إلى دليل الوجوب ، فكما يقتضي ذاك

الدلیل رفع الید عن ظهور ما دلّ علی الوجوب و حمله علی الاستحباب ، کذلک ناسخ الوجوب ، فإنه یزاحم المنسوخ فی دلالته علی الوجوب ، أی شدّه الاراده ، و یبقی دلالته علی أصل الرجحان .

و قد أورد علیه المحقق العراقی (۱) : بأن هذا إنما یتمّ فی الدلیلین المتعارضین ، کأن یقوم الدلیل علی الوجوب ثم یأتی دلیل آخر مفاده « لا بأس بالترک » ، فبمقتضی نصوصیّه الثانی أو أقوائیّه ظهوره یتقدّم علی الأوّل ، لا فی دلیلین أحدهما حاکم علی الآخر ، لأنه لا یلحظ فی الحکومه جهه النصوصیّه أو الأقوائیه بل الحاکم یتقدّم علی المحکوم و إن کان أضعف ظهوراً منه . و ما نحن فیه من هذا القبیل ، فإنّ الدلیل الناسخ ناظر إلی الدلیل المنسوخ ، و هذا معیار الحکومه ، فلا یتم تنظیر محلّ الکلام بالوجوب و الاستحباب .

ثم قال : و بناءً علی الحکومه ، و أن الحاکم یتقدّم علی المحکوم و إن کان أضعف ظهوراً ، فإنّ الظهور العرفی قائم علی کون الناسخ ناظراً إلی المنسوخ بجمیع مراتبه لا بعضها ، و علی هذا ، فإن المنسوخ یرتفع بتمام مدلوله – و هو الإراده – و حینئذٍ لا یبقی شیء بعد ارتفاع الوجوب .

قال : اللّهم إلّا إذا کان الناسخ مجملاً ، فإنه یقتصر فیه علی القدر المتیقّن ، و هو نسخه لمرتبه الشدّه من الإراده ، فیبقی أصل الإراده ، إلّا إذا سری إجمال الناسخ إلی المنسوخ فیسقط من الأساس .

قال الأُستاذ

و لا یرد علی المحقق المذکور : أن ما ذکره إنما یتم فی صوره کون الظهور ذا مراتب ، و هذا أول الکلام ، إذ لا ینبغی الاختلاف فی مراتب الظهور ، و إلّا لما أمکن

۱- ۱) نهایه الأفکار (۱ – ۲) ۳۹۱ .

تقدم النصّ على الظاهر ، إذ النصوصيّه ليست إلّا الشدّه فی مرتبه الظهور .

لکنّ الإشکال الوارد علیه فی استثنائه صوره إجمال الناسخ ، إذ فیه :

أوّلاً : إن الناسخ دلیل منفصلٌ عن المنسوخ ، فیستحیل سرایه إجماله إلیه ، و إلّا لزم سرایه إجمال کلّ مخصّص منفصل مجمل إلی العام ، و عدم جواز التخصیص ... .

و ثانیاً : إن بقاء الرجحان فی حال عدم سرایه الإجمال - إن کان مجملاً - إلی المنسوخ ، موقوف علی دلاله المنسوخ علی الرجحان ، و هی إمّا بالالتزام و إمّا بالتضمّن - و هو یقول بالثانی لأنه یری أن الرجحان من مراتب الوجوب ، و التحقیق هو الأول - لکنّ الدلاله التضمنیّه و الالتزامیه فرعٌ للدلاله المطابقیّه ، فی الحدوث و الحجیّه ، فلو سقطت فلا تبقی الدلالتان ، و فیما نحن فیه : تقع المزاحمه بین الناسخ و المنسوخ ، إمّا فی أصل مدلول المنسوخ و إمّا فی حجیّته ، و علی کلّ تقدیرٍ ، فإنّه یسقط ، و إذا سقط المدلول المطابقی استحال بقاء شیء .

فالحق ، أنه علی مسلک المحقق العراقی فی حقیقه الوجوب : لا یبقی دلاله علی الرجحان المستلزم للجواز بالمعنی الأعم .

.المقام الثالث

فإنّه - بعد الفراغ عن مرحله الثبوت ، و عن البحث الإثباتی - هل یجری استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب أو لا ؟

إن المستصحب تاره شخصی و أُخری کلّی ، و قد ذکروا للکلّی أقساماً :

أحدها : الکلّی الموجود فی الفرد المشکوک بقاؤه ، فیصح استصحاب الکلّی و استصحاب الفرد .

الثانی : أن یکون الفرد مردّداً بین مقطوع الزوال و مقطوع البقاء ، و هذا هو

القسم الثانی من أقسام الکلّی .

و الثالث : أن یکون الفرد معیّناً ، و هو زائل یقیناً ، لکن یحتمل وجود فردٍ آخر للکلّی مع ذاک الفرد . و هذا هو القسم الأوّل من القسم الثالث .

و الرابع : أن یکون الفرد معیّناً ، و هو زائل یقیناً ، لکن یحتمل حدوث فردٍ آخر للکلّی مقارناً لزوال ذاک الفرد . و هذا هو القسم الثانی من القسم الثالث .

و الخامس : أن یکون المتیقّن حقیقه واحده لکن ذا مراتب ، فیقطع بزوال مرتبه و یشک بذلک فی بقاء الحقیقه و عدم بقائها .

فهذه مقدمه .

و مقدمه أُخری : إنه یعتبر فی الاستصحاب وحده القضیه المتیقّنه مع القضیّه المشکوکه ، وحدهً عرفیّه لا عقلیه .

و بعد المقدمتین ، نذکر أوّلاً کلام المحقق الخراسانی فی هذا المقام؛ قال :

« و لا مجال لاستصحاب الجواز إلّا بناءً علی جریانه فی القسم الثالث من أقسام الکلّی ، و هو ما ، إذا شک فی حدوث فرد کلّی مقارناً لارتفاع الحادث الآخر ، و قد حقّقنا فی محله أنه لا یجری الاستصحاب فیه ما لم یکن الحادث المشکوک من المراتب القویّه أو الضعیفه المتّصله بالمرتفع ، بحیث یعدّ عرفاً – لو کان – أنه باق ، لا أنه أمر حادث غیره . و من المعلوم أن کلّ واحدٍ من الأحکام مع الآخر – عقلاً و عرفاً – من المتباینات و المتضادّات ، غیر الوجوب و الاستحباب ، فإنه و إن کان بینهما التفاوت بالمرتبه و الشدّه و الضعف عقلاً ، إلّا أنهما متباینان عرفاً ، فلا مجال للاستصحاب إذا شکّ فی تبدّل أحدهما بالآخر ، فإن حکم العرف و نظره یکون متّبعاً فی هذا الباب » (۱) .

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۰ .

و حاصل کلامه :

۱ - إن المورد من قبیل القسم الثالث من أقسام الکلّی ، و لا یجری فیه الاستصحاب ، إلّا إذا کان الباقی من مراتب الزائل ، کما فی الشدّه و الضّعف مثلاً .

۲ - إن الأحکام الخمسه متباینات عقلاً و عرفاً ، إلّا فی الوجوب و الاستحباب ، فإنهما متباینان عرفاً و مختلفان فی المرتبه عقلاً ، فإذا ارتفع الوجوب لا یصح القول ببقاء الاستحباب من باب الاستصحاب ، للتباین العرفی بینهما ، إذ الملاک فی الاستصحاب هو الوحده العرفیّه فی موضوع القضیّتین .

قال الأُستاذ

و التحقیق هو النظر فی المسأله علی ضوء المبانی (۱) فی حقیقه الوجوب :

فإن قلنا : بأنه مرکّب من البعث إلی الفعل مع المنع من الترک ترکیباً انضمامیّاً ، فإنه إذا نسخ الوجوب و شک فی أنّ الزائل هو الجزءان أو خصوص المنع من الترک ، کان هذا الجزء مقطوع الزوال و الآخر - و هو البعث إلی الفعل - مشکوک فیه ، وعلیه فلا إشکال فی جریان الاستصحاب ، و هو استصحاب فرد واحدٍ شخصی .

و بعبارهٍ أُخری : الزائل مردّد بین الأقل و الأکثر ، و قد کان زوال الأقل متیقّناً ، و زوال الأکثر مشکوک فیه ، فیستصحب .

و إن قلنا : بأن الوجوب بسیط لا مرکّب ، فهنا لا یتصوّر إلّا القسم الثانی من القسم الثالث من استصحاب الکلّی الذی اتّفقوا علی عدم جریانه .

و إن قلنا : بمسلک المحقق العراقی ، کان المورد - علی تقدیرٍ - من قبیل القسم الأخیر من أقسام الکلّی ، و هو کون المستصحب ذا مراتب ، و من قبیل القسم

۱- ۱) تقدّم ذکرها فی المقام الأول .

الأوّل على تقـدير آخر . و توضـيحه : إنّه قـد اسـتثنى الشـيخ الأعظم من أقسام الكلّى ما لو كان الفرد الموجود مرتبةً شديدةً ، ثم علم بزوال الشدّه و شكّ فى بقاء أصل المرتبه ، فقال بجريان الاستصـحاب فيه . و قال المتأخّرون عنه بأن هذا من القسم الأوّل لا من أقسـام الكلّى ، لأـن الشـدّه إن كـانت من المقوّمـات لم يجر الاستصحاب لكونه من القسم الثالث ، و إن كانت من الحالات جرى لبقـاء الحقيقه ، كالعـداله الموجوده بـالمرتبه العـاليه ثم حصـل اليقين بزوال تلك المرتبه ، فإنه تستصـحب العـداله ، لكون تلك المرتبه من الحالات لا المقوّمات ، فيكون – على هذا – من القسم الأوّل .

فبناءً على أن حقيقه الوجوب هى الإراده ، يكون أصل الإراده هو المشـكوك فيه بعد زوال الحدّ ، فيستصحب بقاؤها ، و لذا قال المحقق العراقى هنا بجريان الاستصحاب ، كما لا أنه لا يرى التباين العرفى بين الاستحباب و الوجوب خلافاً لصاحب الكفايه .

و أمّـا إن قلنـا بـالتركيب الاتّحـادى ، فـإنّه مع زوال الفصـل لاـ يعقـل بقـاء الجنس ، فلاـ مجال للاستصـحاب ، و ما أفاده المحقق الأصـفهانى قـدّس سـرّه – من أنه مع انعـدام الفصل ينعدم الجنس بما هو جنس ، لكنّه بما هو متفصّل بفصلٍ عدمى يكون باقياً ، فلو قطعت « الشـجره » ينعـدم « النـامى » فالجهه الجنسـيّه و هى حيثيه اسـتعداد الشـجر للنمو منعـدمه ، إلّا أن تلك الجهه تبقى مع الفصل العدمى ، أى: فإن مادّه الشجر و هى الخشب موجوده مع عدم الاستعداد للنموّ ، فعلى القول بتركّب حقيقه الوجوب يكون الجواز باقياً – بعـد نسـخ الوجوب – لكن مع الحيث العدمى ، أى الجواز مع عدم المنع من الترک – فقد عَدَل عنه فى تعليقته ، و نصّ على عـدم معقوليّته ، قـال : « لأـن التركّب الحقيقى من جنس و فصـلٍ خـارجيين ، لاـ يتصوّر إلّـا فى الأـنواع الجوهريّه دون الأعراض التى هى بسائط خارجيه ، فضلاً عن

الاعتبارات » (۱) .

مختار الأُستاذ

قال الأُستاذ : إنه إن كان الوجوب هو الإراده ، و كانت الشدّه و الضعف من الحالات ، جرى الاستصحاب بلا إشكال ، لكنّ الكلام فى المبنى ، فإنّ الحق هو بساطه الوجوب ، و أنه غير الإراده ، لكونها من التكوينيّات ، بل هو إمّا من الأُمور الاعتباريّه و إمّا من الانتزاعيّات ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، لكونه من قبيل القسم الثانى من قسمى الثالث من أقسام الكلّى .

نظريّه السيد الحكيم فى الاستصحاب

و قال السيد الحكيم - معلّقاً على قول (الكفايه) : فلا مجال للاستصحاب - ما نصّه :

« يكفى فى إثبات الجواز استصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه ، إذ لو ثبت الرّضا به بعد ارتفاع الوجوب لا يكون وجوداً آخر للرضا ، بل يكون الرضا الأوّل باقياً ، و إذا ثبت الرضا به - و لو بالاستصحاب - كان جائزاً عقلًا ، لأنّ الأحكام التكليفيّه إنما تكون موضوعاً للعمل فى نظر العقل بمناط حكايتها عن الإراده و الكراهه و الرضا لا بما هى هى ، و يكفى فى إثبات الاستحباب استصحاب نفس الإراده النفسانيه ، إذ مجرّد رفع الوجوب لا يدلّ على ارتفاعها ، و إذا تثبت الإراده المذكوره ثبت الاستحباب ، لأنه يكفى فيه الإراده للفعل مع الترخيص فى الترک الثابت قطعاً بنسخ الوجوب » (۲) .

و توضيح كلامه :

أوّلاً : إنه قد كان مع الوجوب الرضا بالفعل ، و بعد النسخ يبقى الرّضا السّابق

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۶۳ .
۲- ۲) حقائق الأُصول ۱ / ۳۳۱ .

بالاستصحاب . لا يقال : الرضا ليس من المجعولات الشرعيّه كی یجری فیه الاستصحاب . لأن الوجوب - كغيره من الأحكام التكليفيّه - إنما يكون موضوعاً للعمل فی نظر العقل بمناط حكايته عن إراده المولی ، فكلّ ما بالعرض ينتهی إلی ما بالذات ، و هذا روح الحكم فی نظر العقل .

و ثانياً : إنه مع بقاء الرضا السابق يتمّ الجواز العقلی .

و ثالثاً : إنه يكفی فی إثبات الاستحباب استصحاب نفس الإراده النفسانيّه .

و بناءً علی ما ذكر ، فإنه مع بساطه الوجوب يكون رضا المولی متحقّقاً ، فإذا نسخ الوجوب استصحب الرضا ، و يترتّب عليه الأثر ، و هو حكم العقل بلزوم العمل اتّباعاً لإراده المولی و رضاه ، و يفتی بالاستحباب .

أقول :

العمده فی هذه النظريّه ، هی أنه قد أجری الاستصحاب فی الإراده التی هی منشأ الوجوب ، فأثبت بها موضوع حكم العقل ، بخلاف المحقق العراقی ، حيث أجراه فی نفس الوجوب و جعله بمعنی الإراده ، فلا يرد علی هذه النظريّه ما ورد علی المحقّق المذكور .

لكنّ التأمّل فيها هو : أنّ الوجوب - علی كلّ حالٍ - إمّا بسيط و إمّا مركّب ، و ظاهر الكلام أوفق بالثّانی ، فإن أراد التركيب الانضمامی بأنْ يكون الوجوب مركّباً بالانضمام من الرضا بالفعل مع المنع من الترک ، فقد عرفت تماميّه الاستصحاب بناءً عليه ، و إن أراد الاتحادی ، فقد عرفت ما فيه . و أمّا علی القول بالبساطه ، فما هو المراد من قوله « الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه » ؟ الظاهر أن « الرضا » حاله نفسانيّه خارجه عن الوجوب لازمه له ، فإذا زال الوجوب زال الرّضا بتبعه ، فلا يبقی شیء لكی يستصحب .

و هذا تمام الكلام فی النسخ .

الوجوب التخییری

اشاره

ص:۳۰۳

.مقدمه

اشاره

إنّ هذا البحث مهم علماً و عملاً ... .

إنه لا ريب فی أنّ فی الشريعه واجبات يجوز تركها إلی بدلٍ كخصال الكفاره ، و واجبات لا يجوز تركها إلی بدل كالصّلاه ، و تسمّی الأُولی بالواجبات التخييريّه و الثانيه بالواجبات التعيينيّه ، و لكلٍّ من القسمين أحكام و آثار ، ففی الأوّل يستحق العقاب لو ترک جميع الأفراد ، لكن استحقاق الثواب يكون بالإتيان بواحدٍ منها ، و من ذلک يظهر أن متعلّق الإراده و حامل الغرض هو أحد الأفراد ، و لذا وقع الكلام فی تصوير هذا التكليف ، و إذا أمكن ذلک فی الأحكام التكليفيّه طبّق فی الأحكام الوضعيّه كذلک ، كما فی مسأله الضمان فی تعاقب الأيدی علی الماء المغصوب و المأخوذ بالعقد الفاسد .

و الإشكال العمده ينشأ من نقطتين :

الأُولی : كيف يمكن أن تتعلّق الإراده المشخّصه الموجوده ، بأحد الأشياء أو الشيئين ، لأن الأحد مبهم ، فكيف يُعقل تعلّق المعيّن المتشخّص بالمبهم ؟

و الثانيه : إنه لا ريب فی أن الواجب التخييری بعث مولوی ، فكيف يكون البعث نحو « الأحد » ؟ مضافاً إلی أنه مضايف للانبعاث ، و الانبعاث بالمردّد غير معقول .

فإمّا يصوّر الوجوب التخييرى بحيث يتلاءم مع هذه البراهين ، و إمّا يرفع اليد عن ظواهر الأدلّه من أجلها و ينكر من أصله !

فلننظر فى الكلمات و الأقوال ... .

كلام المحقق الخراسانى و شرحه

اشاره

قال فى (الكفايه) : إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء ، ففى وجوب كلّ واحدٍ على التخيير ، بمعنى عدم جواز تركه إلّا إلى بدلٍ ، أو وجوب الواحد لا بعينه ، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما ، أو وجوب المعيّن عند اللّه . أقوال .

و التحقيق أن يقال : إنه إن كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما ، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الأمر ، كان الواجب فى الحقيقه هو الجامع بينهما ، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليّاً لا شرعيّاً ... . و إن كان بملاك أنه يكون فى كلّ واحدٍ منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه ، كان كل واحدٍ واجباً بنحوٍ من الوجوب يستكشف عنه تبعاته ، من عدم جواز تركه إلّا إلى الآخر ، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما (۱) ... .

أقول :

لقد ذكر رحمه اللّه أربعه أقوالٍ فقط ، لكنّها فى المسأله أكثر منها ، و اختار منها القول الرابع و حاصله : إن المتعلّق فى الوجوب التخييرى لا يختلف عنه فى التعيينى إلّا من جهه سنخ التكليف ، فإنّ التخييرى مشوبٌ بجواز الترك إلى بدلٍ بخلاف التعيينى ، فكانا مشتركين فى عدم جواز الترك ، لأن الواجب ما لا يجوز

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۴۰ .

تركه ، غير أنّ التخييرى يجوز ترك أحد فرديه مثلاً بالإتيان بفردٍ آخر ، و التعيينى لا يوجد له بديل .

إذن ، لاـ يرد الإشكال : بأنّ البعث و الإراده لاـ يتعلّق بالمردّد ، لأنه لا ماهيّه له و لا وجود . و الإشكال : بأن البعث و الانبعاث متضايفان ، فكيف يكون الانبعاث مردّداً ؟

و يبقى اشكال اختلاف الآثار فأجاب : بأن هذا الاختلاف ينشأ من اختلاف سنخ الوجوب ، فإنّ سنخ الوجوب فى التخييرى هو ترتب العقاب على ترك الكلّ و الثواب على الإتيان بأحدها ... أما فى التعيينى ، فإنهما يترتبان على ترك أو فعل نفس ذاك المتعلّق المعيّن .

و قد ذكر أنّه إذا كان هناك غرض واحدٍ يقوم به كلّ واحد من الفردين ، فإنّ التخيير حينئذٍ عقلى لا شرعى ، أى يكون المتعلّق هو الطبيعه ، و البرهان على ذلك هو قاعده أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، فيكون ذلك الواحد بين تلك الأفراد هو الطبيعه . و إمّا إذا كان هناك غرضان ، بأن يقوم بكلّ من الفردين غرض مستقل عن الآخر ، لكن بينهما تزاحم و لا يمكن اجتماعهما فى الوجود ، فلا محاله تكون الإراده متعلّقه بكلٍّ من الفردين مع جواز تركه إلى الفرد الآخر .

ثم إنّه ذكر الأقوال الأُخرى و ناقشها .

فأمّا القول : بأنّ المتعلّق للإراده هو « الأحد لا بعينه » فقد أجاب عنه : بأن هذا « الأحد » ليس مفهوميّاً ، إذ ليس هو متعلّق الغرض حتى تتعلّق به الإراده ، بل هو « الأحد » المصداقى ، لكنّ « الأحد لا بعينه » لا مصداق له . و قد أوضح هذا فى الحاشيه : بأن « الأحد » يصحّ تعلّق العلم به كما فى موارد العلم الاجمالى ، و كذا يصحّ تعلّق الأمر الانتزاعى به كتعلّق الوجوب بأحد الشيئين ، لكنّ الإراده لا تتعلّق

ص:۳۰۷

بـالمردّد ، لأنّهـا علّه الوجود و لاـ يمكن أن يكون معلولهـا مبهمـاً ، و لاـ يعقـل البعث و التحريك نحو المبهم ... فظهر الفرق بين العلم و الوجوب و بين البعث و الإراده .

و أجاب عن القول بأن الوجوب التخييرى هو وجوب كلا الشيئين ، لكن وجوب أحدهما مسقط لوجوب الآخر : بأن الفرضين إن كانا يقبلان الوجود ، فإسقاط أحدهما للآخر مستحيل ، و إن كانا متزاحمين لا يقبلان الوجود معاً ، فأحدهما لا يتحقق و لا تصل النوبه إلى إسقاط الآخر إيّاه .

و عن القول بأن الواجب هو « أحدٌ » معيّن لكن عند اللّه ... بأنّ المفروض كون كلّ واحدٍ من الشيئين أو الأشياء حاملاً للغرض و وافيا به ، فكيف يكون « أحد » معيّن هو الواجب دون الآخر أو الأفراد الأُخرى .

هذا بيان كلام (الكفايه) فى هذا المقام .

إشكال المحقق الأصفهانى

اشاره

و قد أشكل المحقق الأصفهانى (1) - و تبعه فى (المحاضـرات) (2)و(المنتقى) (3) - بأنّ مستند مبنى المحقق الخراسانى هو قاعده أن الواحد لا يصدر إلّا من الواحد ، و لكنّها إنما تجرى فى الواحد الشخصى دون النوعى ... و توضيحه :

إن البرهان على تلك القاعـده هو : إنّ كلّ معلول حـدّ ناقص للعلّه ، و كلّ علّهٍ فهو حدّ كامل للمعلول (و قد وضع أهل الحكمه هذه القاعـده فى بـاب صـدور العقل الأوّل أو الفيض الأقـدس من البارى عز و جلّ . لكنّ الحق جريانها فى الفاعل الطبيعى . أمّا اللّه سـبحانه و تعـالى فيفعـل ما يريـد و كلّ الأشـياء توجـد بإرادته مع تكثرها ...) وعليه ، فالمعلول موجود فى رتبه وجود العلّه ، كالحراره الحاصله من

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۶۶ .

۲- ۲) محاضرات فى أُصول الفقه ۳ / ۲۱۶.

۳- ۳) منتقى الأُصول ۲ / ۴۸۵ .

النـار ، فإنهـا موجوده فى رتبه وجودهـا ، و إلّـا يلزم الترجّح بلا مرجّح ، فيقال : لما ذا وجـدت هـذه الحراره و لم توجـد تلك الأُخرى ... فإذا كان وجود المعلول و وجوبه واحـداً ، فلا بدّ و أن تكون علّته كذلك ، لأن العلّه إذا تعدّدت تعدّد وجود المعلول و وجوبه ، و المفروض أنه واحد ، و الواحد لا يتعدّد .

هذه هى القاعده .

فقال المحقق الأصفهاني : بأنها إنما تجرى فى الواحد الشخصى ، أما النوعى ، فيمكن فيه صدور الواحد عن الكثير مع الاختلاف فى حقيقه الكثير ، فإن الحراره قـد تحصل من النار و هى من الجواهر ، و قد تحصل من العرض كالحركه ، فقد صدر الواحد من الكثير ... و أيضـاً ، فـإنّ تحقق الأجنـاس بالفصول ، إذ الفصل علّه لوجود الجنس كالناطقيّه بالنسـبه إلى الإنسان ، مع أن الناطقيّه مباينه للفصل الموجد لنوع الفرس مثلًا ، فكانت المتباينات علهً لوجود الشىء الواحد و هو الجنس .

و تلخّص : إن ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من كون الجامع هو المتعلّق غير صحيح .

تحقيق الأُستاذ

و أفاد الأُستاذ دام بقاه حول القاعده بقدر ما يرتبط بعلم الأُصول : أنّ للواحد أنحاءً من الوجود :

١ - الواحد بالشخص ، مثل زيد و عمرو ، من حيث كونه زيداً و كونه عمراً .

٢ - الواحد بالنوع ، مثل زيد و عمرو من حيث الإنسانيّه .

٣ - الواحـد بـالعنوان ، مثـل وجود زيـد و وجود عمرٍو و هكـذا ... فـإنّ العنوان مفهوم الوجود ، و حقيقه الوجود هو المعنون ، و النسبه بينهما نسبه العنوان

و المعنون ، لا الكلّی و الفرد ، و لا الطبیعی و المصداق .

فهذه مقدمه .

و المقدمه الثانیه : إنّ الطبیعی موجود فی الخارج بلا ریب ، فلیس من الأُمور الانتزاعیّه العقلیّه ، و لیس من الاعتباریات کالزوجیّه و الملکیّه ، غیر أنّ وجوده وجود فرده ، کما أن الأُمور الانتزاعیّه موجوده لکن بوجود منشأ الانتزاع ...

و الحاصل : إن الطبیعی کالإنسان موجود فی الخارج ، لکن بوجود زید مثلاً .

و المقدّمه الثالثه : إن « الوحده » و« التعدد » متقابلان ، و الاجتماع بینهما فی أیّ عالمٍ محال ، فلا یجتمع الواحد بالشخص مع المتعدّد بالشخص ، و کذلک الواحد بالنوع ، و الواحد بالعنوان .

و بعد المقدّمات نقول :

إنّ المحقق الأصفهانی یعترف بوجود الطبیعی خارجاً ، و أنّ نسبته إلی الخارج نسبه الآباء إلی الأبناء - لا نسبه الأب الواحد إلی الأبناء کما قال الرجل الهمدانی - فنقول : هذا الطبیعی إمّا مختص أو مشترک ؟ و الأول خلف الفرض ، و علی الثانی : هل لوجود هذا الطبیعی علّه أو لا ؟ و الثانی محال ، و منافٍ لقوله بأنّ الاجناس موجوده و عللها هی الفصول ، و إذا کان له علّه ، فهل لتلک العلّه حیثیه غیر حیثیه الخصوصیّه ؟ إنّه لا بدّ و أن یکون فیها حیثیّه تصلح بها لأن تکون علهً لماهیّهٍ مشترکه ، إذ ما لیس فیه إلّا حیثیّه الخصوصیّه لا یمکن أن یکون علهً لماهیّه ذات حیثیّه مشترکه ... .

إذن ، لا مناص من الالتزام بأنّه : لو حصل غرض و کان فیه حیثیّه القدر المشترک ، فلا بدّ و أن یکون له منشأ هو القدر المشترک ... و هذا معنی کلام المحقق الخراسانی حین یقول باستحاله حصول الأثر الواحد من کلّ واحدٍ من الفردین أو

الأفراد و يكون مبدأ الأثر متعدّداً ... لأنّ الأثر موجود فى مرتبه المبدإ ، فإذا كان واحداً و المبدأ متعدّد ، لزم اجتماع الوحده و التعدّد فى الشيء الواحد ، و هو محال .

و بالجمله ، فإنّ قاعده الواحد و إن طرحت فى الواحد الشخصى ، لكن الملاك لها موجود فى الواحد النوعى و الواحد العنوانى أيضاً ، فإنّه – على القول بثبوت الواحد النوعى و الواحد العنوانى – يكون للمعلول وحده نوعيّه ، فلو لم يكن فى العلّه وحده نوعيه كذلك ، يلزم عدم السنخيّه بين العلّه و المعلول .

فظهر اندفاع الإشكال على (الكفايه) فى هذا القسم من كلامه .

اشكالات المحاضرات على الكفايه

اشاره

و أورد فى المحاضرات (١) على القسم الآخر من كلامه حيث قال : أنه إذا كان هناك غرضان متزاحمان ، فلا بدّ من الالتزام بالوجوبين ، إلّا أن كلّاً منها مشوب بالترك ، بوجوه :

أوّلاً : إن ذلك مخالف لظواهر الأدلّه ، فإن الظاهر من العطف بكلمه « أو » هو أن الواجب أحدهما لا كلاهما .

و ثانياً : إن فرض كون الغرضين متضادّين فلا يمكن الجمع بينهما فى الخارج ، مع فرض كون المكلّف قادراً على إيجاد كلا الفعلين ، بعيد جداً ، بل هو ملحق بأنياب الأغوال ، ضروره أنا لا نعقل التضادّ بين الغرضين مع عدم المضادّه بين الفعلين ، فإذا فرض أن المكلّف متمكّن من الجمع بينهما خارجاً ، فلا مانع من إيجابهما معاً عندئذ .

و ثالثاً : إنا لو سلّمنا ذلك فرضاً و قلنا بالمضادّه بين الغرضين و عدم إمكان

١- ١) محاضرات فى أُصول الفقه ٣ / ٢٢٠ .

الجمع بينهما فى الخارج ، إلّا أن من الواضح جدّاً أنه لا مضادّه بين تركهما معاً ، فيتمكّن المكلّف من ترك كليهما بترك الإتيان بكلا الفعلين خارجاً . هذا من ناحيه . و من ناحيه أُخرى : إن العقل مستقلّ باستحقاق العقاب على تفويت الغرض الملزم ، و لا يفرّق بينه و بين تفويت الواجب الفعلى . و من ناحيه ثالثه : إن فيما نحن فيه و إن لم يستحق العقاب على ترك تحصيل أحد الغرضين عند تحصيل الآخر ، من جهه عدم إمكان الجمع بينهما فى الخارج ، إلّا أنه لا مانع من استحقاق العقاب عليه عند تركه تحصيل الآخر . فالنتيجه أنه يستحق العقابين عند جمعه بين التركين .

جواب الأُستاذ

و أجاب الأُستاذ دام بقاه :

أمّا عن الأوّل فبأنه : خلاف القاعده ، لأن صاحب الكفايه يرى أن التكليف غير متعلّق بأحدهما ، لا مفهوماً و لا مصداقاً ، لأن الأحد المفهومى غير حاملٍ للغرض حتى تتعلّق به الإراده ، و الأحد المصداقى هو المردد ، و المردّد لا يقبل الوجود حتى يتعلّق به التكليف و الإراده ، و إذ لم يمكن ثبوتاً تعلّق الإراده بالأحد ، فلا بدّ من التصرّف فى مقام الإثبات و ظواهر الأدلّه ... فالإشكال غير وارد عليه .

على أنّ القول بتعلّق التكليف بالأحد أيضاً خلاف ظواهر الأدلّه ، لعدم وجود هذا العنوان فيها ، بل الموجود هو العطف ب« أو » و هى فى أمثال المقام للترديد ، و أمّا « الأحد » فانتزاع من العقل و ليس من ظاهر الأدلّه .

و أمّا عن الثانى فبأن : التباين بين الأغراض شائع تكويناً و عقلاءً ، فقد يستعمل دواء لغرض العلاج من مرضٍ فيكون سبباً لحصول مرضٍ آخر .

و أمّا عن الثالث ، فقد تقدّم فى بحث الترتب بأنّه : لو لم تكن قدره على

الفعلين فلا استحقاق للعقابين ... و هذا كلام المحقق الخراسانى . و لقد أشكل هناك على السيّد الميرزا الشيرازى بلزوم تعدّد العقاب ، و كان السيّد لاـ يلتزم بـذلك مع قوله بالترتب . أمّا المحقق الخراسانى ، فقـد أنكر الترتب و صحّح عباديّه المهم عن طريق الغرض ، فهو قائل بوجود الغرضين فى الأهم و المهم ، و غير قائل بتعدّد العقاب بترك الغرضين ، بل يتعدد بمخالفه الأمرين ... فالإشكال عليه خلاف القاعده كذلك .

الاشكال الوارد على الكفايه

ثم قال الأُستاذ : بأن الإشكال الوارد على الكفايه . أمّا فى الشق الأوّل فهو : إنّه لا دليل على الوحده بالنوع فى الأغراض ، فى الواجبات التخييريّه فى الشريعه المقدسه ، فما ذكره موقوف على تماميّه الصغرى ، و إن تصوّرت الوحده فهى ليست إلّا الوحده العنوانيّه .

و أمّا فى الشق الثانى ، فالإشكال عليه – كما فى المحاضرات أخيراً – أنه لا ريب فى سقوط التكليف فى الواجبات التخييريّه – العقليّه منها و الشرعيّه – بالإتيان بكلا الطرفين أو كلّ الأطراف ، و حصول الامتثال بـذلك ، فلو كان الغرضان متباينين لم يكن الامتثال حاصلًا ، و كان الأمر باقياً ، و الحال أنه ليس كذلك يقيناً .

فما ذكره غير صحيح .

كلام الميرزا النائينى

اشاره

و ذهب المحقق النائينى فى تصوير الواجب التخييرى ، كما فى (أجود التقريرات) (١) إلى أنّ الواجب هو الفرد المردّد و الواحد على البدل ، أى هو أحد الشيئين أو الأشياء ، و ذلك ، لأنّه لا مانع من تعلّق الإراده التشريعيّه بالمردد ،

١- ١) أجود التقريرات ١ / ٢٦٥ .

و توضیحه :

إن الإراده التکوینیه و التشریعیه تشترکان فی أن کلتیهما إراده ، لکنهما تفترقان من جهه التکوینیّه و التشریعیّه ، و لکلٍّ منهما أحکام و أقسام . مثلاً : الإراده من المولی لا فاعلیّه لها ، بل الفاعلیّه هی لإراده المکلّف ، و الإراده التشریعیّه تنقسم إلی التعبّدی و التوصّلی ، و هذا غیر معقول فی التکوینیّه .

و من ذلک : إن الإراده التکوینیّه لا یعقل أن تتعلّق بالکلّی ، بل متعلّقها دائماً هو الجزئی الحقیقی ، لأن الإراده التکوینیّه علّه للوجود ، و العلّه یستحیل تعلّقها إلّا بالوجود و هو عین التشخّص ، بخلاف الإراده التشریعیّه ، فإنّها تتعلّق بالکلیّات حتی لو قیّد المتعلّق بقیودٍ کثیره ، کأن یقال : صلّ فی المسجد یوم الجمعه ظهراً جماعهً فی أوّل الوقت ... و السرّ فی ذلک : أنه ما لم یوجد فی الخارج أو الذهن فلا تتحقّق له الجزئیّه ... .

إذن ... الإراده التی لا تتعلّق بالمبهم المردّد هی التکوینیّه ، و أما التشریعیّه فإنّها تتعلّق به ، إذ التکوینیّه هی العلّه التامّه للوجود ، و المردّد غیر قابلٍ للوجود أی لا وجود له ، أمّا التشریعیّه فلیست بعلهٍ للوجود ، و إنما أثرها هو إحداث الداعی الإمکانی فی نفس العبد ، فقد یمتثل و قد لا یمتثل ، و من هنا تکون التشریعیّه تابعه للغرض و الملاک ، فإن کان الغرض یحصل بأحد الأفراد جاءت الإراده متعلّقه به کذلک ، و کان الخطاب علی طبق الإراده ، إذ یأمر بالعتق أو الإطعام أو الصوم لیدلّ علی أنّ المکلّف به لیس معیّناً ، و لیس هو الجامع ، بل المطلوب خصوصیّه کلّ واحدٍ من الأفراد لکن علی البدل ، و کذلک الحال فی الوصیّه ، إذ یوصی بأحد الشخصین أن یعطی کذا ، أو ینوب عنه فی الحج مثلاً ، أو یُعتق فی سبیل اللّه .

إذن ، فما ذهب إلیه المیرزا متوافق مع ظهور الأدلّه فی الواجب التخییری فی

مقام الإثبات ... .

فظهر أنْ لا محذور لهذا المبنى حتّى يذكر و يدفع ، فلا يبقى مجالٌ لاستغراب السيّد الأُستاذ من الميرزا قائلًا : « و هذا غريب من مثل المحقق المذكور ، فإنّ اللازم عليه كان بيان ما يحتمل أنْ يكون محذوراً و دفعه ، لا مجرّد عدم وجود المانع لا أكثر من دون بيان وجه ذلك ، فإن ذلك لا يتناسب مع علميّه البحث » (۱) .

و لا يخفى أنه أيضاً قد اختار هذا المبنى فى الواجب التخييرى (۲) .

الأنظار فى كيفيه تعلّق الإراده و نحوها بالمردّد

و قد فصّل شيخنا الاستاذ الكلام فى أصل البحث و ذكر الأنظار فيه ، و ذلك لضروره الوصول إلى منشأ الخلاف فى أنّ المردّد هل يمكن أن يقع متعلّقاً للإراده أو للاعتبار أو لصفهٍ وجوديّه ، أو لا ؟

لقد ذكر الشيخ فى (المكاسب) (۳) مسأله ما لو باع صاعا من الصبره ، فهل يحمل على الكسر المشاع ، فلو كان عشره أصوع يكون المبيع هو العشر ، أو يكون كلّياً معيّناً ، أو يكون فرداً من أفراد الأصوع على البدل ؟ ثم أشكل على الوجه الأخير بوجوه ، منها : إن التردّد يوجب الجهاله ، و أنه يوجب الغرر ، و أنه غير معقول ، و هذا محلّ الشاهد هنا .

إن تعلّق البيع بفردٍ مرددٍ من أفراد الأصوع غير معقول ، لأنّ الملكيه صفه وجوديّه ، و الصفه الوجوديّه لا يعقل أن تتعلّق بالشىء المردد ... و هذا هو الإشكال .

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۴۹۰ .
۲- ۲) منتقى الأُصول ۲ / ۴۹۵ .
۳- ۳) كتاب المكاسب : ۱۹۵ ط ۱ .

و قد أجاب عنه : بأنّ الصفه الوجوديّه على قسمين : فتارةً : هى صفه وجوديّه خارجيّه ، كالسواد و البياض ، فهذه لا تقبل التعلّق بالمردد ، لأنها عرض خارجى و هو لا يوجد إلّا فى موضوع ، و المردّد ليس له وجود حتى يتحقّق فيه العرض و يقوم به . و أُخرى : هى أمر اعتبارى ، و هذه تقبل التعلّق بما ليس له وجود خارجى ، كما فى بيع الكلّى فى الذمه ، و المبيع فى باب السّلم .

فالشيخ يرى أن الصّفه الوجوديّه إن كانت اعتباريةً فهى تقبل التعلّق بالمردّد .

و خالفه المحقق الخراسانى (۱) ، فذهب إلى أن الصفه الوجوديّه الحقيقيّه أيضاً تقبل التعلّق بالمردّد ، و قد تقدّم كلامه فى حاشيته على الكفايه ، إذ صرّح بأنّ العلم يمكن تعلّقه بالمردّد كما فى موارد العلم الإجمالى ، بخلاف مثل البعث ، لأنه ليس بصفهٍ بل إنه إيجاد للدّاعى فى نفس العبد ، و إيجاده نحو المردّد محال .

و بعباره أُخرى : كلّما يكون له جهه الباعثيه و المحرّكيه ، فلا بدّ و أن يكون متعلّقه مشخصاً ، و أمّا ما يكون - مثل العلم - لا جهه باعثيه له ، فلا مانع من تعلّقه بالمردّد .

و أمّا الميرزا ، فقد جعل ملاك الافتراق فى الإراده جهه التكوينيّه و التشريعيّه ، فخالف المحقق الخراسانى القائل بعدم تعلّق ما كان له باعثيه - و إنْ كانت تشريعيّه - بالشىء المردّد .

و لكنّ المحقق الاصفهانى خالف الكلّ ، و أنكر التعلّق بالمردد ، سواء فى الصفه الحقيقيّه أو الاعتباريّه ، و فى الإراده التكوينيّه أو التشريعيّه ، و سواء فيما له جهه الباعثيّه و غيره ... و له على هذا المدّعى برهانان :

(الأول) : إن الوجود عين التشخّص و الواقعيّه ، فكلّ موجود متشخّص ،

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۴۱ .

و لاـ يعقل فيه أىّ إبهامٍ و اجمال ، حتى لو كان الوجود اعتباريّاً ، فلا يعقل أن يكون مردّداً ، لأنّ الوجود هو التعيّن ، و بينه و بين التردد تقابل و لا يمكنٍ اجتماعهما أبداً .

و(الثـانى) : إن المردّد المصـداقى محـال ، لأنّ التردّد إمّا يكون فى ذات الشـىء و إمّا فى وجوده ، أمّا الـذات ، فهى متعيّنه و لا يعقل الإبهام و التردد فيها . و أمّا الوجود ، فقد تقدّم .

و بعباره أُخرى : إنه لو كان للمردّد مصداق خارجى ، وقع الإشـكال فى الأُمور ذات التعلّق ، كالإراده و البعث و الحبّ و الملكيّه و أمثالهـا ، - سواء التكوينيّه منهـا و الاعتبـاريه - فهى أُمور لاـ يحصـل لها الوجود إلّا بالمتعلّق ، لكنّ الوجود لا يقبل التردّد ، فلو تعلّقت الإراده مثلاً بمردّد لزم إمّا تعيّن المردد أو تردّد المعيّن ، و كلاهما محال ، لأنّ الأوّل انقلاب ، و الثانى خلف .

و بـالنظر إلى هـذين البرهـانين نقول - وفاقـاً للمحقق الأصـفهانى - بعـدم صـلاحيّه المردّد لأن يكون متعلّقاً للإراده - ... و تبقى المناقشه بـذكر نقوض ، من قبيل الوصـيه بعتق أحـد العبدين ، و تمليك أحد الولدين ، أو هبه أحد المالين ، أو بيع المعدوم كما فى بيع السلف . و لا بدّ من حلّها فى كتاب البيع .

نظريّه السيّد الاستاذ

لكن السيّد الاستاذ بعد أنْ ذكر آراء الأعلام قال :

هذا محصل الإيرادات على تعلق التكليف بالفرد المردّد و هى فى الحقيقه ثلاثه ، إذ الأول يرجع إلى الثالث كما لا يخفى .

و شـىء منهـا لاـ ينهض مانعـاً عن تعلّق التكليف بـالفرد المردد ، و لأجل ذلك يمكننا أن نـدّعى أن متعلّق الوجوب التخييرى هو أحد الأمرين على سبيل البدل ، فى الوقت الذى لا ننكر فيه أن الفرد المردد لا واقع له ، و أن كلّ موجود فى الخارج

معيّن لا مردّد .

و بتعبير آخر نقول : إن المـدّعی کون متعلّق الحکم مفهوم الفرد علی البـدل ، أو فقـل هـذا أو ذاک ، بمعنی أن کلًا من الأمرین یکون مورد الحکم الواحد ، لکن بنحو البدل فی قبال أحدهما المعین ، و کلاهما معاً بنحو المجموع .

و وضوح ذلک یتوقف علی ذکر مقدمتین :

الأُولی : إن مفهوم الفرد علی البـدل أو الفرد المردد الـذی یعبّر عنه بالتعبیر العرفی ب : « هـذا أو ذاک » من المفاهیم المتعینه فی أنفسـها ، فـإن المردّد مردّد بالحمـل الأوّلی لکنه معیّن بالحمل الشائع ، نظیر مفهوم الجزئی الـذی هو جزئی بالحمل الأولی کلّی بالحمـل الشـائع ، فـالفرد علی البـدل مفهـوم متعین ، و لـذا نسـتطیع التعـبیر عنه و الحکم علیه و تصـوّره فی الـذهن کمفهـوم من المفاهیم ، فهو علی هذا قابل لتعلّق الصفات الحقیقیّه و الاعتباریه به کغیره من المفاهیم المتعینه .

الثانیه : إن الصـفات النفسـیّه کالعلم و نحوه لا تتعلّق بالخیارات ، بل لا بـدّ و أن یکون معروضـها فی أُفق النفس دون الخارج ، و إلا لزم انقلاب الخارج ذهناً أو الذهن خارجاً و هو خلف ، فمتعلق العلم و نحوه لیس إلا المفاهیم الذهنیه لا الوجودات الخارجیه .

و إذا تمت هاتان المقدّمتان ، تعرف صـحّه ما ندّعیه من کون متعلّق العلم الإجمالی فی مورده و الملکیه فی صوره بیع الصاع من صـبره و البعث فی الـواجب التخییری هو الفرد علی البـدل و مفهوم هـذا أو ذاک ، فـإنه مفهوم متعین فی نفسه کسـائر المفـاهیم المتعینـه ، و لاـ یلزم منـه انقلاـب المعین مردداً ، إذ المتعلـق له تعین و تقرر ، کمـا لاـ یلزم کـون الصـفه بلاـ مقـوّم ، إذ المفهـوم المذکور له واقع .

یبقی شیء ، و هو : إن الصفات المذکوره و إنْ تعلقت بالمفاهیم ، لکنها

مرتبطه بالواقع الخارجی بنحو ارتباط و مأخوذه مرآتاً للواقع ، و المفروض أنه لا واقع لمفهوم الفرد المردد ، فکیف یتعلق به العلم ؟ ! و حلّ هذا الإشکال سهل ، فإن ارتباط المفهوم المعلوم بالذات بالواقع الخارجی لیس ارتباطاً حقیقیاً واقعیاً ، و یشهد له أنه قد لا یکون العلم مطابقاً للواقع ، فکیف یتحقق الربط بین المفهوم و الخارج ؟ إذ لا وجود له کی یکون طرف الربط ، و لأجل ذلک یعبّر عن الخارج بالمعلوم بالعرض . إذن ، فارتباطه بنحو ارتباط لا یستدعی أن یکون له وجود خارجی کی یشکل علی ذلک بعدم الواقع الخارجی لمفهوم الفرد المردد .

و مما یؤیّد ما ذکرناه من امکان طرو الصفات علی الفرد المردد : مورد الإخبار بأحد الأمرین ، کمجیء زید أو مجیء عمرو ، فإنه من الواضح أنه خبرٌ واحدٌ عن المردد ، و لذا لو لم یأت کلّ منهما لا یقال إنه کذب کذبتین ، مع أنه لو رجع إلی الإخبار التعلیقی لزم ذلک و لا تخریج لصحه الإخبار إلا بذلک .

یبقی إشکال صاحب الکفایه و هو : إن التکلیف لتحریک الإراده ، و الإراده ترتبط بالخارج ارتباطاً تکوینیاً ، فیمتنع التکلیف بالمردّد ، إذ لا واقع له کی یکون متعلق الإراده (1) .

و الجواب عنه : إنّه لا ملزم لأن نقول بأن التکلیف لأجل التحریک و البعث و الدعوه نحو متعلّقه بجمیع خصوصیّاته و قیوده ، بل غایه ما هو ثابت إن التکلیف لأجل التحریک نحو ما لا یتحرک العبد نحوه من دون التکلیف المزبور بحیث تکون جهه التحریک و سببه هو التکلیف المعین و إن اختلف عن متعلّقه بالخصوصیّات .

و من الواضح : أن تعلق التکلیف بالفرد المردد یستلزم الحرکه نحو کلّ من

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۱ .

الفعلين على سبيل البدل ، فيأتى العبد بأحدهما منبعثاً عن التكليف المزبور ، و هذا يكفى فى صحه التكليف و كونه عملاً صادراً من حكيم عاقل .

و نتيجه ما تقدم : إنه لا ـ مانع من تعلّق التكليف بالفرد على البدل و بأحدهما لا بعينه ، بمعنى كون كلّ منهما متعلقاً للتكليف الواحد ، و لكن على البدل لا أحدهما المردد و لا كلاهما معاً . و بذلك يتعين الالتزام به فيما نحن فيه لفرض ثبوت الغرض فى كل من الفعلين على حدّ سواء و من دون مرجح ، فلا بدّ من كون الواجب فى كلّ منهما بنحو البدليه و التردد .

و هذا المعنى لا محيص عنه فى كثير من الموارد ، و لا وجه للالتزام ببعض الوجوه فى العلم الإجمالى ، كدعوى أن المتعلّق هو الجامع و الترديد فى الخصوصيات . و فى مسأله بيع صاع من صبره ، كدعوى أن المبيع هو الكلّى فى الذمه و لكن مع بعض القيود ، أو دعوى اخرى لا ترجع إلى محصل . و تحقيق الكلام فى كلّ منهما موكول إلى محلّه .

فالمختار على هذا فى الواجب التخييرى كون الواجب أحدهما لا ـ بعينه ، كما التزم به المحقق النائينى ، و إن خالفناه فى طريقه إثباته » (۱) .

أقول :

أمّا ما ذكر فى المقدمه الأُولى من أن « الفرد على البدل مفهوم متعيّن ، و لذا نستطيع التعبير عنه و الحكم عليه و تصوّره فى الذهن كمفهومٍ من المفاهيم » فهذا صحيح ، و لكن التفريع عليه بقوله : « فهو - على هذا - قابلٌ لتعلّق الصّفات الحقيقيّه و الاعتباريّه به كغيره من المفاهيم المتعيّنه » فيه :

أوّلاً : كيف تتعلّق الصفات الاعتباريّه من البعث و التحريك و نحوهما

۱- ۱) منتقى الأُصول ۲ / ۴۹۲ - ۴۹۵ .

بالوجود الذهنى ما لم يكنْ له مطابق فى الخارج ؟

و ثانياً : كيف يكون المردد متعيّناً كغيره من المفاهيم المتعيّنه ؟ إن أراد المتعيّن خارجاً ، فإن كلّ ما فى الخارج معيّن غير مردد ، و إنْ أراد التعيّن ذهناً ، فالمفروض أنه مردد غير معيّن .

و أمّا ما ذكر فى المقدّمه الثانيه من صحّه تعلّق العلم و نحوه بالمردد ، فقد تقدّم أنه رأى صاحب الكفايه ، و ما أجاب به من أنّ الارتباط بين المفهوم و المتعلّق الخارجى ليس ارتباطاً واقعيّاً غريب ، فإنّ الارتباط بين الشّيئين إمّا واقعى و إمّا اعتبارى ، و هل الارتباط بين الصوره الذهنيه و مطابقها الخارجى اعتبارى لا واقعى ؟

و الاستشهاد لذلك بأنّه « قد لا يكون العلم مطابقاً للواقع » أعجب ، فإنه يتضمّن الاعتراف بلزوم وجود المطابَق و لزوم المطابقه بينهما ، و أمّا عدم المطابقه أحياناً فمن الخطأ فى التطبيق ، و أين هذا عن المدّعى حتى يستشهد به ؟ و كذلك الاستشهاد بتعبيرهم عن الخارج بالمعلوم بالعرض ، فإنّ هذا التعبير يفيد خلاف المدّعى كما لا يخفى .

و تأييد ذلك بالإخبار عن أحد الأمرين ، واضح الضعف ، للفرق بين الإخبار ، و العلم و البعث و التكليف ، على أن المخبر عنه هو « الأحد » الجامع بين الفردين لا الفرد المردد ، و هذا هو المرتكز العقلائى .

الطريق الثالث

اشاره

إنه فى الواجب التخييرى يوجد وجوبان ، لكن كلّاً منهما مشروط بترك الآخر ، فالإطعام واجب مشروط بترك الصوم ، و هكذا بالعكس . و الحاصل : إن هنا غرضين قائمين بالعدلين ، لكنّهما متزاحمان و لا يمكن استيفاؤهما معاً ،

ص:٣٢١

فيجب استيفاء أحدهما على النحو المذكور ، و إن كان ظواهر الأدلّه لا تساعد عليه - لعدم دلالتها على وجود الغرضين و الوجوبين - لكن لا مناص من تصوير الواجب التخييرى بهذه الصّوره .

الاشكالات عليه

و قد أورد عليه بوجوه :

الأوّل : إن دعوى التمانع بين الغرضين مع القدره على الفعلين و هم محض .

قاله الميرزا و تبعه السيّد الخوئى (۱) .

و فيه : ليس الأمر كذلك ، فقد يقدر الإنسان على استعمال دواءين يكون الغرض من كلٍّ منهما مضادّاً للغرض من الآخر .

و الثانى : إن هذا الطريق يستلزم القول بالترتّب ، و من القائلين بالواجب التخييرى من لا يقول بالترتب ، كصاحب الكفايه .

و فيه : أولاً : إن المحقق الخراسانى قد أنكر الترتب بين الأهمّ و المهم . و أما لو كانا متساويين - كما فى الواجب التخييرى - فقد لا ينكره .

و ثانياً : قد صوّر فى الكفايه الواجب التخييرى بوجهٍ آخر - كما تقدّم - لأنّ القول بشوب الوجوب بجواز الترك يغاير القول باشتراط وجوب أحدهما بترك الآخر .

و الثالث : إنه فى حال ترك كلا الواجبين ، يتحقّق الشرط لهما معاً فيكونان فعليين ، فيلزم الإتيان بكليهما بعنوان الوجوب ، و هذا مناف لحقيقه الواجب التخييرى . قاله المحقق الإيروانى (۲) .

۱- ۱) أجود التقريرات ۱ / ۲۶۸ .

۲- ۲) نهايه النهايه ۱ / ۲۰۰ .

و فيه – كما تقدّم سابقاً – إن المفروض كون وجوب كلٍّ منهما مشروطاً بترك الآخر ، فلا يلزم من تركهما معاً كون كليهما مطلوباً .

و الرابع : إنه فى صوره ترک کلیهما یلزم تعدّد العقاب ، و هو خلاف الضروره .

و فيه : إنه إشكال مبنائى ، لأنّ تعدّد العقاب إنما هو فى تعدّد الواجب المنتهى إلى تعدّد الغرض ، و ليس الأمر فى الواجب التخييرى كذلك .

الخامس : إن لازم هذا القول أن لا يتحقق الامتثال بالإتيان بكلا الفردين ، مع اليقين بحصول الامتثال بذلك .

و هذا هو الإشكال الصحيح .

و السادس : إن هذا الوجه لا تساعده ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات ، فقد جاءت الأفراد معطوفةً ب« أو » لا مشروطاً بعضها بترك البعض الآخر . و القول بضروره حمل الأدلّه على هذا المعنى موقوف على سقوط جميع الوجوه . و هذا الإشكال الإثباتى وارد كذلك على هذا الوجه .

الطريق الرّابع

اشاره

إنّ الواجب التخييرى ما كان وجوبه مشوباً بجواز الترک إلى بدلٍ . ذهب إليه المحقق الأصفهاني رحمه اللّه (1) .

إن قيل : فما الفرق بين هذا الطريق و طريق صاحب الكفايه ؟

قلنا : إنّ المحقق الخراسانى قد اختار ذلک على أساس قوله بتباين الأغراض ، أمّا المحقق الأصفهانى فقد ذهب إلى ما ذكر سواء كانت متباينه أو متسانخه ، فالاختلاف بينهما فى منشأ الجعل ، كما بينهما اختلاف فى التخيير كما

۱– ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۷۱ .

سيظهر .

و توضيح هذا الطريق :

أوّلاً : إنه يمكن أن يكون الغرض فى كلّ من العتق و الإطعام و الصّوم من سنخ واحدٍ ، و يكون لزوميّاً ، فالمقتضى لكونه لزوميّاً موجود - و إلّا لما كان هناك وجوب - إلّا أنّ مصلحه الإرفاق و التسهيل على المكلّفين قد زاحمت هذا الغرض اللّزومى فى حدّ الجمع بين الأُمور لا فى حدّ جميع الأُمور ، و كان مقتضى الجمع أن لا يجب الإتيان بالجميع كما لا يجوز ترك الجميع ... و هذا معنى كون وجوب كلٍّ من الأُمور مشوباً بجواز تركه إلى البدل . و قد لا يكون الغرض قابلًا للإرفاق فلا يقع التزاحم بين مصلحه التسهيل و مصلحه الأُمور ، فيجب الجميع كما فى كفاره الجمع ، خلافاً للمحقق الخراسانى القائل بعدم إمكان تحقق الغرضين أو الأغراض فى الخارج ، لكونها متباينه .

و ثانياً : إنّ الأغراض قد يكون لها وحده نوعيّه ، كما هو الحال بين الإطعام و العتق ، فإن الغرض الجامع بينهما هو الإحسان ، و قد تكون متباينه كما هو الحال بين العتق و الصّوم ... خلافاً للمحقّق الخراسانى القائل بالتقابل بين الأغراض دائماً .

و ثالثاً : إنه يظهر مما تقدّم عدم توجّه الإشكال الوارد على المحقق الخراسانى ، من أن لازم كلامه أن لا يكون المكلّف ممتثلاً لو جمع بين الأفراد مع أنه ممتثل يقيناً ، لأنّ المحقق الأصفهانى لم يؤسّس طريقه على التقابل بين الأغراض ، بل ذهب إلى إمكان تحقّقها ، لأنّ المزاحم ليس إلّا مصلحه التسهيل ، فكان المكلّف مرخّصاً فى ترك الغرضين ، لا ممنوعاً من الجمع بينهما .

ص:۳۲۴

الإشكالات على هذا الطريق و النظر فيها

هذا ، و قد أورد على هذا الطريق بوجوه كلّها مندفعه :

الأول : إنّ الوجوب المشوب بجواز الترک لا يعقل إلّا بنحو الواجب المشروط ، وعليه ، فلو ترک كلا الفردين فقد تحقق الشرط لها ، فيجب الجمع بينهما ، و هو خلف فرض الواجب التخييرى ، قاله المحقق الإيروانى .

و فيه : إنّ هذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفايه ، لقوله بالتقابل بين الأغراض كما تقدم ، و لا يرد أيضاً على طريق الأصفهانی – و إن كان لا يرى التقابل المذكور – لأن المفروض وقوع التزاحم بين الأغراض و بين مصلحه التسهيل ، و مع فرض التزاحم ، لا يبقى الفردان أو الأفراد على الوجوب ، و الجمع موقوف على وجوبها كما هو واضح ، فيكون الواجب واحداً من الفردين أو الأفراد فقط ، فأين الجمع ؟

الثانی : إنه فی حال ترک كلا الفردين يلزم تعدّد العقاب .

و فيه : إنه قد عرفت أنّ الباقی بعد التزاحم هو أحد الغرضين أو الأغراض ، فلو ترک الكلّ فات الغرض الملزم الواحد ، فلا يُستحق إلّا عقاب واحد .

و الثالث : إن القول بوجود واجبين يجوز ترک أحدهما إلى بدل ، موقوف على تعدّد الغرض ، لكنّ الكاشف عن تعدده هو تعدّد الوجوب ، و الحال أنّ الخطاب الشرعی فی الواجب التخييری جاء بكلمه « أو » الدالّه على كون الواجب هو الجامع الانتزاعی ، و هذا يكشف عن غرض واحدٍ مترتب على هذا الجامع ، أی : هذه الأُمور ، لا على كلّ واحد واحد .

و قد أجاب شيخنا – فی الدورتين – عن هذا الاشكال : بأنه ليس المقصود هو الكشف عن الغرض حتى يقال : ما هو الكاشف كذلک ؟ بل المقصود تصوير

الوجوب التخييرى و حلّ مشكلته فى مقام الثبوت ، و حاصل ذلك : إنّه ليس الحامل للغرض هو الأحد المصداقى ، لعدم معقوليته ، و لا ـ المفهومى ، لأنّه جامع انتزاعى و ليس له وجود فى الخارج ، بل إنّا نكشف من مذاق الشارع و أدلّه الأحكام أن يكون لكلّ من العتق و الصّوم و الإطعام ملاک ، لكن مصلحه التسهيل توجب أن لا يكون المكلّف مأموراً بتحصيل جميعها ، إلّا المفطر عمداً فلا يقع مورد الإرفاق و التسهيل ... إذن ، الكاشف عن الغرض موجود بهذه الصّوره .

و الرابع : إن هذه المزاحمه إما أن تصل إلى حدّ اللّزوم ، فلا يجب شىء من الخصال ، و إمّا لا ، فلا تزاحم .

و فيه : إن هذه المزاحمه لزوميّه ، لكنّها بين مصلحه التسهيل و تحصيل جميع الأغراض ، كلّ واحدٍ واحدٍ .

و الخامس : إن سقوط التكليف يكون إمّا بالامتثال و إمّا العجز و إمّا النسخ ، و الإتيان بالفرد الآخر من الواجبين ليس بواحدٍ من هذه الأُمور .

و فيه : إنّ ما ذكر يتمّ فيما لا يجوز تركه أصلاً و هو التعيينى ، لا فى الواجبين اللذين يجوز ترک أحدهما إلى بدل .

و يبقى الإشكال الإثباتى ، فقد قال فى الدوره اللّاحقه : إنّ الإشكال الوارد على هذا الطريق هو الإشكال الإثباتى ، فإن ظواهر الأدله هو مطلوبيّه « الأحد » لكنّ مقتضى هذا الطريق هو عدم الترديد ، فهو يرى وجوب كلٍّ من الأفراد .

أمّا فى الدوره السابقه ، فقد أجاب بأنّ المحقق الأصفهانى فى مقام التصوير ثبوتاً و لا يدّعى مطابقه الأدلّه لما ذهب إليه ، و لعلّ ذلک هو الظاهر من قوله :

« يمكن فرض » أى أنه غير ملتزم لأن يكون التصوير متطابقاً مع مقام الإثبات ...

فلو انسدّت الطرق كلّها و بقى هذا ، فلا مناص من رفع اليد عن الظواهر بحيث

تناسب مقام الثبوت .

الطريق الخامس

قال المحقق العراقی (۱) : إذا تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء علی وجه التخيير ، فالمرجع فيه - كما عرفت - إلی وجوب كلّ واحدٍ لكن بإيجابٍ ناقص ، بنحو لا يقتضی إلّا المنع عن بعض أنحاء تروكه و هو الترک فی حال ترک البقيه ، من غير فرقٍ فی ذلک بين أن يكون هناک غرض واحد يقوم به كلّ واحد فرد - و لو بملاحظه ما هو القدر الجامع - أو أغراض متعدده ، بحيث كان كلّ واحد تحت غرضٍ مستقل و تكليف مستقل ، و كان التخيير من جهه عدم إمكان الجمع بين الغرضين ، إما للتضادّ بين متعلّقهما كما فی المتزاحمين أو بين نفس الغرضين فی عالم الوجود ، بحيث لا يبقی مع استيفاء أحد الغرضين فی الخارج مجال لاستيفاء الآخر ، أو فی مرحله أصل الاتّصاف ، بحيث مع تحقق أحد الموجودات و اتّصافه بالمصلحه لا تتصف البقيّه بالغرض و المصلحه و الحاصل : إن الواجب التخييری ما يكون وجوبه وجوباً ناقصاً .

قال الأُستاذ : لا فرق جوهری بين هذا الطريق و طريق المحقّق الأصفهانی ، لأن الوجوب الناقص - فی الحقيقه - هو الوجوب المشوب بجواز الترک .

نعم ، بينهما فرق من جهه أنه علی القول بالوجوبين المشوبين بجواز الترک ، يكون العقاب المترتب فی حال ترک كلّ الأطراف عقاباً واحداً ، أمّا علی قول المحقق العراقی ، فقد صرّح بلزوم تعدّد العقاب فی بعض الصّور ، فهو يقول بأنه لو ترک الجميع و كان الغرض منها غرضاً واحداً يقوم بالجامع بينها ، كان العقاب واحداً لا متعدّداً ، و كذا لو كان لكلٍّ غرضٌ ، لكن الغرضين كانا بحيث أنه مع تحقّق

۱- ۱) نهايه الأفكار (۱ - ۲) ۳۹۱ - ۳۹۲ .

أحـد الغرضـين أو الأـغراض ينتفى الغرض من غيره . أمّـا لو كـان لكـلٍّ من الأـطراف غرض مسـتقل تام فترك جميع الأطراف ، فالعقاب متعدّد .

و بلحاظ هذا الفرق يصلح لأن يكون طريقاً آخر .

و يرد عليه أنّ تعدّد العقاب خلاف الضروره الفقهيّه .

الطريق السادس

اشاره

قـال المحقق الإـيروانى – بعـد المناقشه لكلام الكفايه و الطرق المـذكوره فيها – ما نصّه : فلا محيص عن الالتزام بأن الواجب هو الواحد الجامع ، و أنّ التخيير فى جميع الواجبات التخييريه عقلىّ لا شـرعى ، أو الالتزام بأن الواجب أحدهما لا بعينه مصداقاً ، مع عـدم القول بتبعيّه الأحكام للمصالح فى المتعلّق ، و الالتزام بكفايه المصـلحه فى الحكم ، و ذلك لأن توجّه الحكم إلى أحدهما لاـ بعينه معقول ، كتوجّه التمليـك إلى الواحـد المردّد ، لكن لاـ يعقـل قيـام المصالـح التى تكون فى الأغراض المتّصـله بالواحد المردّد ، فلا بـدّ أن تكون المصـلحه إمّا فى واحدٍ معين أو فى الجميع ، فإن كان الأوّل ، تعيّن ذلك الواحد للوجوب ، و إن كان الثانى ، وجب الجميع عيناً (1) .

الإشكال عليه

و أورد عليه الأُستاذ بوجوه :

الأوّل : إن إرجاع موارد الوجوب التخييرى فى الشـريعه إلى التخيير العقلى بعيد كلّ البعد عن ظواهر الأدلّه فى مقام الإثبات ، بأن يكون المراد منهـا كون متعلّق التكليف هو القـدر المشـترك ، ثم العقـل يحكم بكون المكلف مخيّراً فيمـا بين الأـفراد ، كالأـمر بالصلاه و حكم العقل للمكلّف بالصّلاه فى الدار أو فى المسجد أو

١- ١) نهايه النهايه ١ / ٢٠١ .

فی المدرسه ، و أنّ واحدهً منها محقّق للامتثال ... وعلیه ، فتکون الأدلّه فی الوجوب التخییری إرشاداً إلی حکم العقل .

و هذا ما لا یمکن المساعده علیه .

علی أنّه یستلزم القول بکون العقل حاکماً ، و قد تقرّر أنه مدرک فحسب و لا حکم له .

الثانی : إنه یستلزم القول بوجود الواحد المردّد خارجاً . و قد تقرّر أنه محال .

و الثالث : إنّ الالتزام بکفایه المصلحه فی الحکم الوضعی لا إشکال فیه ، بأن تقوم المصلحه فی حکم الشارع بصحّه البیع أو لزومه ، أمّا فی الحکم التکلیفی - کما فیما نحن فیه - فغیر معقول ، لأن معنی قیام المصلحه فی جعل الوجوب حصولها بنفس جعله ، و کذا فی جعل الحرمه ، و الحال أن الغرض فی التکلیفیّات لا یحصل إلّا بالإتیان بالمتعلّق فی الواجب و ترکه فی الحرام .

الطریق السابع

قال السید البروجردی : و أمّا أصحابنا الإمامیّه ، فلما توجّهوا إلی الفرق بین الوجوب التعیینی و التخییری ، و أن الوجوب التعیینی هو تحتّم المولی عبده بإتیان شیء ، و الوجوب التخییری هو تحتّم المولی عبده بإتیان شیئین أو الأشیاء علی سبیل التردید النفس الأمری ، زادوا علی تعریف الواجب التخییری بأنه هو الذی یستحق تارکه لا إلی بدلٍ العقاب .

فالوجوب التخییری حقیقه هو : إیجاب المولی عبده نحو شیئین أو أشیاء علی سبیل التردید النفس الأمری و تعلّقه بالأطراف علی وجه التردید الواقعی ، کتردّد العلم الإجمالی بین الأطراف .

و لیعلم أن تردید الوجوب هاهنا تردید واقعی کما أشرنا إلیه ، و التردید فی

المعلوم بالعلم الإجمالی ظاهری ، و إن كان فی نفس العلم واقعیاً أیضاً .

و لا ـ یخفی المراد بقولهم « لا ـ إلی بـدلٍ » فی تعریف الوجوب التخییری ، لیس هو البـدل فی قبال الأصل كما هو المصـطلح فی بعض المقامات الأُخر ، بل معناه هو الفرد التخییری كما هو واضح .

فهذا نظره كما فی تقریر بحثه (۱) .

و من هنـا نسب إلیه الأُسـتاذ القول بـأن حقیقه الوجوب التخییری عبـاره عن تعلّق التكلیف بالمردد ، فی قبال التعیینی حیث یتعلّق بالمعیّن .

و إذا كان هذا رأیه ، فلا یمكن المساعده علیه أصلاً .

الطریق الثامن

اشاره

قال فی (المحاضرات) (۲) : الذی ینبغی أن یقال فی هذه المسأله – تحفّظاً علی ظواهر الأدلّه – هو : أن الواجب أحد الفعلین أو الأفعـال لا ـ بعینه ، و تطبیقه علی كـلٍّ منهما فی الخارج بیـد المكلّف ، كما هو الحال فی موارد الواجبات التعیینیّه ، غایه الأمر أن متعلّق الوجوب فی الواجبـات التعیینیه هو الطـبیعه المتأصّـله و الجـامع الحقیقی ، و فی الواجبـات التخییریه هو الطـبیعه المنـتزعه و الجامع العنوانی .

(قـال) و لا مانع من تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعی ، بل إنه تتعلّق به الصـفات الحقیقیه كالعلم – كما فی مورد العلم الإجمالی – ، فضـلًا عن الشرعی و هو أمر اعتبـاری ، فـإنّه لا ریب فی تعلّقه بالجامع الاعتباری كتعلّقه بالجامع الـذاتی كالإنسان ، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكیّه احدی الدارین للمشتری إذا قال البائع :

بعت إحداهما ، بل ذلك واقع فی الشریعه كما فی باب الوصیّه .

۱- ۱) الحجه الفقه ۱ : ۲۰۹ – ۲۱۰ .

۲- ۲) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۲۲۲ .

إذن ، يكون متعلّق الأمر عنوان « الأحد » ، و مجرّد عدم الواقعيه له لا يمنع من تعلّق الأمر به ، إذ المفروض تعلّقه بالطبيعى الجامع ، و لا ـ فرق بين الجامع المتأصّل و الانتزاعى ... و هذا هو مقتضى ظواهر الأدلّه من جهه اشتمالها على « أو » ، و حينئذٍ يكون الغرض قائماً بهذا العنوان ، و هو يتحقق بالإتيان بأيٍّ من الفردين أو الأفراد ، بلا دخل خصوصيّه شيء منها ... فالمراد من تعلّق الأمر بالجامع الانتزاعى - ليس تعلّقه به بما هو موجود فى النفس ، و لا يتعدى عن أُفق النفس إلى الخارج ، ضروره أنه غير قابل لأن يتعلّق به الأمر و يقوم به الغرض - إنما هو بمعنى تعلّق الأمر به بما هو منطبق على كلّ واحدٍ من الفعلين أو الأفعال فى الخارج ، و يكون تطبيقه على الخارج بيد المكلّف .

و من هنا يظهر أنه لا ـ فرق بين الوجوب التعيينى و التخييرى إلّا فى نقطهٍ واحده ، و هى كون المتعلّق فى الأول الطبيعه المتأصّله كالصّلاه مثلاً ، و فى الثانى الطبيعه المنتزعه كعنوان أحدهما .

و هذا ملخّص هذا الطريق .

مناقشه الأُستاذ

إن العمده فى هذا المسلك كون متعلّق الأمر هو الجامع الانتزاعى ، لكن لا بما هو موجود ذهنى ، بل بما هو ملحوظ مرآه لما فى الخارج ، فنقول :

إذا كان المتعلّق كذلك ، فما معنى قوله : « مرادنا من تعلّق الأمر به بما هو منطبق على كلّ واحدٍ من الفعلين أو الأفعال فى الخارج و يكون تطبيقه على ما فى الخارج بيد المكلّف » ؟

إن الجامع الانتزاعى موطنه النفس و ليس له خارجيّه - بل ما فى الخارج هو الجامع الحقيقى - فإن أراد سرايه الأمر بتوسّط هذا الجامع إلى الخارج ، فهذا أيضاً

محال ، لأنّ الخارج ليس بظرفٍ لثبوت الأمر و تعلّقه بل هو ظرف سقوطه ، و بعباره أَخرى ، فإن الجامع قبل التطبيق أمر ذهنى لا خارجيه له ، و أمّا بعده ، فإنّ الخارج ظرف سقوط الأمر لا تحقّقه .

هذا أوّلاً .

و ثانياً : إن هذا الجامع ينتزعه العقل ، فإن كان مصداق هذا الأحد المفهومى فى الخارج هو الأحد المردّد ، فهو يعترف بأن الأحد المردّد لا يتعلّق به التكليف و لا يقوم به الغرض ، فلا بدّ و أن يكون المصداق و ما بإزائه فى الخارج هو المعيّن ، غير أن هذا المكلّف يطبّقه على هذا الفرد ، و المكلّف الآخر يطبّقه على فردٍ آخر ، فإن كان الغرض قائماً بالقدر المشترك بين الأفراد أصبح التخيير عقلياً ، و إن كان قائماً بفردٍ معيّن خرج عن التخييريّه و كان الواجب تعيينيّاً ، و إن كان لكلّ واحدٍ واحدٍ منها غرض غير أن مجموع الأغراض تزاحمها مصلحه التسهيل ، عاد المطلب إلى طريق المحقق الأصفهانى ... و قد تقدّم سلامه طريقه ثبوتاً عن كلّ ما أُورد عليه ، و مع التنزّل عنه ، فإن طريق السيد الخوئى يكون أحسن الطرق و المسالك فى الباب .

و تلخّص : إن هذا الطريق و إن كان أحسن الوجوه و أقربها إلى النصوص ، لكنّ الإشكال فيه من جهه الغرض باق ، لأنّ العنوان الانتزاعى لا يحمل الغرض بل المعيّن هو الحامل له ، لكن المفروض أنّ الواجب هنا غير معيّن . لأنه الأحد الخارجى ، و الأحد المردد خارجاً محال ... فلا مناص من أن يكون الواجب كلّ من الأفراد بخصوصه ، و يكون فى كلّ فردٍ فردٍ مصلحه ، فيقع التزاحم بين تلك الأغراض و المصالح و مصلحه التسهيل ، و هو مبنى المحقق الأصفهانى .

لكن تقدّم أن فى مبنى المحقق الأصفهانى اشكالين :

أولاً : إنه غير متطابق مع الأدلّه فى مقام الإثبات .

و ثانياً : إنّ الوجوب المشوب بجواز الترک مرجعه إلى الوجوب المشروط ، إلّا أن يرفع بالتحقيق الأتى إن شاء اللّه .

تحقيق الأُستاذ

و اختار الشيخ الأُستاذ دام ظلّه الطريق الأخير فى الدوره السابقه ، و ذکر أنه کان مختاره فى الدوره الأُولى - فى النجف الأشرف ... و کان حاصل ما أفاده : أنّه إذا کان متعلّق التکليف هو الجامع الانتزاعى ، فلا بدّ و أن يکون هو الحامل للغرض ، و أن يصحّ البعث إليه ... فهنا ثلاثه مراحل .

أمّا أن الجامع الانتزاعى هو المتعلّق ، فهو مقتضى ظواهر النصوص ، کما أنه سالمٌ من محذور تعدّد العقاب . و أمّا البعث و التحريک نحوه ، فهو بلحاظ تطبيقه على الفرد ، و هو بيد المکلّف ، فلا مشکله فى هذه المرحله . و تبقى مرحله قيام الغرض ، لأنّ الغرض يکون قائماً بما يتعلّق به التکليف ، و إذا کان المتعلّق هو الجامع الانتزاعى فهل يصلح لأن يقوم به الغرض ؟

قال دام ظلّه : إنّ بيان (المحاضرات) غير وافٍ لحلّ المشکله فى هذه المرحله . فلا بدّ من التحقيق فى ملاک ما يقال من ضروره قيام الغرض بنفس متعلّق التکليف ، فأفاد - فى کلتا الدورتين - بأن صور المسأله مختلفه :

فقد : يتّحد المتعلّق و الحامل للغرض کما فى الأمر بالصّلاه ، فإنّها هى متعلّق التکليف و هى حامله الغرض .

و قد يقع التخلّف ، بأن يکون العنوان متعلّق التکليف و المعنون هو الحامل للغرض ، کما فى الأمر بإکرام من المسجد ، حيث يکون الغرض قائماً بالفرد المعيّن خارجاً .

و قد یکون المتعلّق هو الملازم لعنوانٍ کان الغرض مترتباً علیه ، کما فی التکلیف الناسی ، بناءً علی مسلک المحقق الخراسانی ، إذ لا یعقل توجّه التکلیف إلی « الناسی » لأنه بذلک ینقلب ذاکراً ، بل یتوجّه إلی عنوان « کلاه قرمز » - کما مثّل هو فی الدرس - و هذا العنوان ملازم للناسی و هو موضوع الغرض .

فعلیه ، لا ـ یلزم أن یکون حامل الغرض هو المتعلّق ، و لا برهان علی ذلک ، بل اللّازم أن یکون تعلّق التکلیف بالعنوان منتهیاً إلی التحریک نحو الموضوع الحامل للغرض .

و ما نحن فیه کـذلک ، فإنّ التکلیف قـد تعلّق بالجامع الانتزاعی ، و موطنه الذهن ، فلیس حاملًا للغرض ، إلّا أن تعلّقه به موجب للتحرک نحو المصداق الخارجی ، و یکون المصداق هو الحامل له .

و بهـذا البیـان یرتفع الإشـکال عن طریق المحقق الخوئی ، و مـا ذکره من أن تعلّق التکلیف بالجـامع الا ـنتزاعی یکشف عن کون الغرض قائماً به ، فلیس برافعٍ له .

الرأی النهائی

و بعد أن رفع الاُسـتاذ الإشـکال عن مسـلک السـید الخوئی ، و الذی کان قد اختاره سابقاً ، لکونه الأقرب إلی ظواهر النصوص ، ذکر أنّ مقتضـی الدقّه فی النصوص شیء آخر غیر المسلک المزبور ... فأورد بعض النصوص ، و استظهر منها کون المجعول فی موارد الوجوب التخییری - الذی هو مفاد « أو » - هو « التخییر » :

* محمـد بـن أحمـد بـن یحیی ، عـن أحمـد بن محمـد ، عن علی بن الحکم ، عن أبی حمزه : عن أبی جعفر علیه السـلام قـال : سمعته یقول : « إنّ اللّه فوّض إلی

الناس فی کفاره الیمین ، کما فوّض إلی الإمام فی المحارب أن یصنع ما یشاء .

و قال : کلّ شیء فی القرآن « أو » فصاحبه فیه بالخیار » (۱) .

فالخبر ظاهر فی أنّ المجعول فی هذه الموارد هو « تخییر المکلّف » و« تفویض الأمر إلیه » و لا فرق بین لسانه و لسان جعل الخیار فی أبواب الخیارات ، کقوله علیه السلام : « البیّعان بالخیار ما لم یفترقا » (۲) و قوله : « صاحب الحیوان بالخیار بثلاثه أیّام » (۳) .

فإن قیل : هذا ما یرجع إلیه الوجوب التخییری .

نقول : حمل المبدإ علی النتیجه خلاف الظاهر ، بل مفاد الخبر جعل المکلّف مختاراً کما جعل الإمام علیه السلام مختاراً فی المحارب ، و لسانهما واحد ، و ظاهرهما واحد ... فیکون الحاصل : کما أن البیّعین بالخیار بین الفسخ و عدمه ، کذلک من علیه الکفّاره بالخیار بین العتق و الصیام و الإطعام ، نعم الفرق هو أنّ المجعول هناک هو الخیار الحقّی ، و المجعول هنا هو الخیار الحکمی ، و حکم الأول أنه قابل للإسقاط ، و حکم الثانی أنه مثل الخیار فی الهبه غیر قابلٍ للإسقاط .

و الظاهر تمامیّه سند الروایه ، و« أبو حمزه » هو « الثمالی » .

و عن أبی عبد الله علیه السلام : « فی کفّاره الیمین ، یطعم عشره مساکین ، لکلّ مسکین مدّ من حنطه أو مدّ من دقیق و حفنه أو کسوتهم لکلّ انسان ثوبان أو عتق رقبه ، و هو فی ذلک بالخیار أی ذلک شاء صنع » (۴) .

۱- ۱) وسائل الشیعه ۲۲ / ۳۷۷ الباب ۱۲ من أبواب الکفارات .

۲- ۲) وسائل الشیعه ۱۸ / ۶ الباب الأول من أبواب الخیار .

۳- ۳) وسائل الشیعه ۱۸ / ۵ الباب ۳ من أبواب الخیار .

۴- ۴) وسائل الشیعه ۲۲ / ۳۷۵ ، الباب ۱۲ من أبواب الکفارات .

فالمجعول الشرعی کونه بالخیار .

و السند صحیح بلا کلام .

قال الأُستاذ : إن هذا هو الظاهر من الأخبار ، و إذ لا مانع ثبوتاً و إثباتاً من الأخذ به ، فمقتضی الصناعه العلمیّه هو الأخذ بالظهور .

و یبقی الکلام فی ضروره تصویر الجامع بین الأفراد ... .

و لنرجع إلی الروایات فی ذلک ، فإنّا نری أنّ التخییر فی الوجوب التخییری شرعی - و لیس بعقلی - و قد وجدنا أن مقتضی الظواهر هو « الکفاره » و« الفدیه » و هذا هو الواجب لا « أحد الأُمور » :

و عن أبی الحسن الرضا علیه السلام قال : « سألته عن المحرم یصید الصید بجهالهٍ . قال : علیه کفّاره » .

فالمجعول علی ذمه المکلّف هو « الکفاره » ... فکان ما یکفر به الذنب أن « یصوم ستین یوماً » أو « یطعم ستین مسکیناً » أو « یعتق رقبهً » و کلّ واحدٍ من هذه الأُمور مصداق للجامع و هو « الکفاره » ، و قد فوّض الأمر إلی المکلّف فی التطبیق و العمل ، کما فوّض إلی الإمام علیه السلام فی المحارب إذ قال تعالی «إِنَّما جَزاءُ الَّذینَ یُحارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ ... » .

ثم قال الراوی :

قلت : إنه أصابه خطأ .

قال : و أیّ شیء الخطأ عندک ؟

قلت : ترمی هذه النخله فتصیب نخلهً أُخری .

قال : نعم ، هذا الخطأ وعلیه الکفاره » .

فکان ما « علیه » هو « الکفاره » .

قلت : إنه أخذ طائراً متعمّداً فذبحه و هو محرم .

قال : عليه الكفاره .

قلت : جعلت فداك ، أ لست قلت إن الخطأ و الجهاله و العمد ليسوا بسواء ... » (1) .

و سندها صحيح .

و عن أبی عبد الله علیه السلام : مرّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علی کعب بن عجره الأنصاری و القمّل یتناثر من رأسه . فقال : أ تؤذیک هوامک ؟ فقال :

نعم . قال : فأنزلت هذه الآیه «فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضًا أَوْ بِهِ أَذًی مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْیَهٌ » .

فالواجب هو عنوان « الفدیه » «مِنْ صِیامٍ أَوْ صَدَقَهٍ أَوْ نُسُکٍ » و« من » هذه بیانیه .

(قال علیه السلام) : « فأمره رسول اللّه بحلق رأسه و جعل علیه الصیام ثلاثه أیام و الصدقه علی سته مساکین ، لکلّ مسکین مدّان ، و النسک شاه .

(قال علیه السلام) : « و کلّ شیء فی القرآن « أو » فصاحبه بالخیار یختار ما شاء » (2) .

و عن أبی عبد الله علیه السلام :

« فی رجلٍ أتی امرأته و هی صائمه و هو صائم . قال : إن کان استکرهها فعلیه کفّارتان ، و إن کانت مطاوعته فعلیه کفاره و علیها کفاره » (3) .

و عن أبی عبد الله علیه السلام : « فی الرجل یلاعب أهله أو جاریته و هو فی قضاء شهر رمضان ، فیسبقه الماء فینزل . قال : علیه من الکفاره مثل ما علی الذی

1- 1) وسائل الشیعه 13 / 69 الباب 31 من أبواب کفّارات الصید .

2- 2) وسائل الشیعه 13 / 166 الباب 14 من أبواب بقیه کفّارات الإحرام .

3- 3) وسائل الشیعه 28 / 377 الباب 12 من أبواب بقیّه الحدود و التعزیرات .

يجامع في رمضان » (۱) .

قال الأُستاذ :

و لو تنزلنا عن هذا ، فالمختار من بين الوجوه المتقدمه هو مسلک السید الخوئی .

هذا تمام الکلام فی الواجب التخییری بین المتباینین .

التخییر بین الأقل و الأکثر

اشاره

و قـد وقع الکلام بین الأعلام فی جواز التخییر بین الأقـل و الأکثر ، و اختلفت کلماتهم فیه ، بین قائل : بالجواز مطلقاً ، و قائل بالاستحاله مطلقاً ، و مفصّل بین ما کان تـدریجیّ الحصول فلا یجوز کالتسبیحات ، و ما کان دفعیّ الحصول فیجوز ، کدوران الأمر بین رسم الخط القصیر أو الطویل ، علی أن یوجد الخط دفعهً .

و منشأ الخلاف هو :

أوّلاً : إنه إن وجب الأقـل ، فـإنّه دائمـاً موجود فی ضـمن الأکثر ، فإذا تحقق حصل الغرض من الأمر ، و یکون الأکثر حینئذٍ بلا غرض ، فلما ذا یکون واجباً ؟

و ثانیاً : إن معنی « الوجوب » و حقیقته : ما لا یجوز ترکه - اللّهم إلّا فی الوجوب التخییری ، حیث یجوز ترک أحد العدلین مثلاً بالإتیان بالعدل الآخر - و لکنّ التخییر بین الأقلّ و الأکثر یستلزم القول بجواز ترک الواجب ، لأنّه مع الإتیان بالأقل یسقط الأکثر عن الوجوب .

و لا یخفی ورود هذین المحذورین سواء فی مورد التدریجی و الدفعی ،

۱- ۱) وسائل الشیعه ۱۰ / ۱۳۰ الباب ۵۶ من أبواب ما یمسک عنه الصائم .

فلا وجه لتخصيص المحقق الأصفهانى (۱) أحدهما بالتدريجى و الآخر بالدفعى .

رأى المحقق الخراسانى

و ذهب المحقق الخراسانى إلى الجواز مطلقاً ، و حاصل كلامه (۲) :

تارةً : يكون الغرض قائماً بالأقل بحدّه ، و بالأكثر بحدّه ، بحيث يكون للحدّ دخلٌ فى الغرض . فهنا لا محيص عن القول بالتخيير .

و أُخرى : يكون الغرض قائماً بذات الأقل بلا دخل للحدّ فيه ، و كذا فى الأكثر . فهنا لا يعقل التخيير .

ففى التسبيحات - مثلاً - إن كان الغرض الواحد قائماً بالأقل و بالأكثر بحدّهما ، كانت التسبيحه الواحده حاملةً للغرض كالتسبيحات الثلاث ، فلو أوجب الأقلّ دون الأكثر لزم الترجيح بلا مرجّح ، فلا محاله يكون المكلّف مخيّراً - بحكم العقل - بين الإتيان بالأقل أو الأكثر ، لأنّ المفروض كون الواجب هو الجامع بينهما ، و كلّ منهما مصداق له بلا فرق .

أمّا لو تعدّد الغرض ، و كان كلٌّ منهما حاملاً لغرضٍ غير الغرض من الآخر و لا يمكن الجمع بينهما ، كان التخيير شرعيّاً ، إذ يكون كلٌّ منهما واجباً مع جواز تركه إلى البدل ، كما تقدّم فى المتباينين .

فإن قلت : هذا إنما يتمّ فى الدفعى ، لكون كلٍّ من الأقل و الأكثر طرفاً فيتحقق التخيير ، و أمّا مع الحصول بالتدريج ، بأن يوجد الأقل و يصير كثيراً حتى يصل إلى الأكثر فلا ، لحصول الامتثال بالأقل .

فأجاب : بعدم الفرق ، لإمكان ترتب الغرض على التسبيحه بقيد الوحده

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۷۳ .

۲- ۲) كفايه الأُصول : ۱۴۲ .

و علیها بقید الثلاثه ، و إذا کان کلّ منهما حاملاً للغرض ، کان تعیین الأقل منهما ترجیحاً بلا مرجّح .

قال الأُستاذ :

و محصّل کلامه هو : إن جمیع موارد التخییر بین الأقل و الأکثر - حیث یکون کلّ منهما مقیّداً بحدّه - ترجع إلی التخییر بین المتباینین ، من قبیل التباین بین البشرطلا مع البشرط شیء ... و علی هذا الأساس قال بالتخییر .

لکنّ هذا خلاف الفرض فی مسأله دوران الأمر بین الأقل و الأکثر ، إذ یکون الأقل موجوداً فی ضمن الأکثر ، فلیس المراد من الأقل هو البشرطلا عن الأکثر ...

حتی یرجع الحال إلی ما ذکره .

فما أفاده لیس حلّاً للإشکال و رافعاً للمحذور المزبور سابقاً .

المختار

فالمختار فی محلّ الکلام هو القول الثانی ، أی استحاله التخییر .

و العجب من السیّد الاستاذ أنه بعد ذکر محصَّل ما جاء فی الکفایه قال ما نصه : « و به یصحّح التخییر بین الأقل و الأکثر و إنْ کانت النتیجه إرجاعه إلی التخییر بین المتباینین ، لإرجاعه إلی التخییر بین المأخوذ بشرط لا و المأخوذ بشرط شیء .

فهو تصحیح للتخییر بین الأقل و الاکثر بتخریجه علی التخییر بین المتباینین ، لا التزام بالتخییر بین الأقل و الاکثر » (۱) فتدبر .

تفصیل المحقق الإیروانی

و قال المحقق الإیروانی (۲) : بأن محلّ الإشکال هو ما إذا کان نفس الفعل

۱- ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۴۹۶ .

۲- ۲) نهایه النهایه ۱ / ۲۰۱.

المتعلّق للتكليف مردّداً بين الأقل و الأكثر ، و كان للأقل فى ضمن الأكثر وجود مستقل ، كرسم خطّ طويل تدريجاً ، و إن عدّ المجموع بعد حصول الأكثر فعلاً واحداً ذا وجود واحد .

فيخرج بالقيد الأوّل : ما إذا لم يكن الفعل المتعلّق للتكليف مردداً بين الأقل و الأكثر ، بل كان متعلّق ذلك الفعل مردّداً بينهما ، كما إذا أمر تخييراً بالإتيان بعصا طولها عشره أذرع ، أو بعصا طولها خمسه أذرع ، أو بإكرام عشره دفعةً واحده ، أو إكرام خمسةٍ كذلك ، فإن ذلك من التخيير بين المتباينين ، لتباين الفعلين المتعلّق بهما التكليف .

و يخرج بالقيد الثانى : ما إذا لم يكن للأقل فى ضمن الأكثر وجود مستقل ، كما إذا أمر تخييراً بالمسح بالكف أو بإصبع واحده ، فإنه أيضاً من التخيير بين المتباينين .

و من ذلك يظهر عدم الفرق بين الكمّ المنفصل و الكمّ المتصل ، فلو أمر تخييراً بين التسبيحه الواحده و التسبيحات الثلاث ، أو أمر تخييراً بين المشى فرسخاً واحداً أو فراسخ عديده ، أو القراءه و التكلّم و سائر الأُمور التدريجيّه ، كان كلّ ذلك من محلّ الكلام .

ثم إنه أورد على (الكفايه) بإشكالين : (أحدهما) : ما تقدّم من أن ما ذكره خارج عن محلّ الكلام ، و أنّ لازم كلامه عدم معقوليّه التخيير بين الأقل و الأكثر .

و(الثانى) هو : إن ما ذكره من التخيير بين الأقل بشرط لا و الأكثر غير معقولٍ أيضاً ، و إن كان ذلك داخلاً فى المتباينين ، إذ التباين المذكور تباين عقلى لا خارجى ، و الإشكال لا يرتفع بالتباين الخارجى ، و لذا لا يسع المصنف الحكم بعدم وجوب الأكثر بعد الإتيان بالأقل ، لأن ذلك فى معنى إخراج الأكثر عن طرف التخيير ،

و لا ـ الحكم بوجوب الأ ـ كثر عيناً ، لأ ـ ن ذلـك فى معنى إخراج الأقـل عن طرف التخيير ، و حكمه بالتخيير بين الإتيان بالزائـد و عدمه فى معنى عدم وجوب الزائد و انحصار الوجوب بالأقل ، لعدم معقوليّه وجوب فعل شىء و تركه على سبيل التخيير .

إشكال الأُستاذ

و قد أورد الأُستاذ – فى كلتا الدورتين – على هذه النظريّه ، بأن ذات الأقل موجود فى ضمن الأكثر فى الوجود الدفعى كذلك ، و المفروض أن الغرض مترتب على الـذات ، فيكون الأ ـ كثر زائـداً عن الغرض ، لكنّ هـذا يسـتلزم أن لا ـ تكون ذات الأقل حاملةً للغرض إلّا مع الحدّ و كونه بشرط لا ، و حينئذٍ ينقلب إلى التخيير بين المتباينين ، و هو خلف الفرض كما تقدم فى الإشكال على (الكفايه) .

إذن ، فمـورد البحث هـو ذات الأقـل لا ـ بحـدّه ، و هـو موجـود فى ضـمن الأ ـ كثر ، من دون فرقٍ بين الوجـود الـدفعى للأ ـ كثر أو التدريجى .

و أمّا إشكاله على المحقق الخراسانى بأن هذه التباين عقلى لا خارجى .

ففيه : إنّ منشأ اعتبار الأقل بشرط لا مغاير خارجاً مع منشأ اعتبار البشرط شىء ، فكان التباين خارجياً لا ذهنيّاً .

و هذا تمام الكلام فى الوجوب التخييرى .

الوجوب الكفائی

اشاره

ص:۳۴۳

و الفـارق بينه و بين التخييرى هو المتعلّق و الموضوع ، ففى التخييرى يتردّد متعلّق التكليف بين الصوم و الإطعام و العتق - مثلاً - أمّا فى الكفائى ، فإنه يتردّد موضوع التكليف بين زيد و عمرو و بكر ... .

فالتكليف واحد ، لكن الموضوع متعدّد ، و استحقاق العقاب أو الثواب يكون للكلّ ، بخلاف الواجب التخييرى حيث الثواب أو العقاب واحد .

و قد اختلفت كلمات الأعلام فى هذا المقام كذلك على وجوه :

.الوجه الأوّل

اشاره

فقال المحقق الخراسانى (۱) : و التحقيق أنه سـنخ من الوجوب ، و له تعلّق بكلّ واحـد ، بحيث لو أخلّ بامتثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً ، و إن سـقط عنهم لو أتى به بعضـهم ، و ذلك قضيّه ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحدٍ صادر عن الكـلّ أو البعض . كمـا أن الظاهر هو امتثال الجميع له أتوا به دفعهً و اسـتحقاقهم المثوبه ، و سـقوط الغرض بفعل الكل ، كما هو قضيّه توارد العلل المتعدّده على معلول واحد .

و حاصـل كلامه هو : أنّ حقيقه الوجوب الكفائى عباره عن الوجوب المشوب بجواز الترک - كما فى التخييرى ، غير أنه هناک جواز الترک إلى بدلٍ فى

۱- ۱) كفايه الأُصول : ۱۴۳ .

الفعل ، و هنا جواز الترک إلی بدلٍ فی الموضوع - و قد ذکر وجهین لهذه الدعوی :

(أحدهما) من جهه العلّه للحکم و هو الغرض ، إذ الغرض واحد و الفعل واحد و هو الحامل للغرض ، و حینئذٍ ، یستوی الحال بالنسبه إلی أفراد المکلّفین ، فکلّ من أتی به فقد حصل الغرض و تحقّق الامتثال .

فالحاصل : إنّ موضوع التکلیف هو کلّ الأفراد - لا جمیعهم ، لوحده الغرض و الفعل ، و لا الأحد المفهومی المردّد منهم ، لأنه غیر حاملٍ للغرض ، و لا الأحد المردد المصداقی ، لأنه لا وجود له - لکن سنخ التکلیف هو أن الوجوب المتوجّه إلی کلّ واحدٍ مشوب بجواز الترک له فی حال قیام غیره به .

و لو أتی الجمیع بالفعل - کأن صلّوا جماعهً علی المیّت - کان الامتثال حاصلاً بفعل الکلّ ، من باب توارد العلل المتعدده علی المعلول الواحد .

و هذا هو (الوجه الثانی) .

الاختلاف بین المحقق الأصفهانی و صاحب الکفایه

ثم إنّ المحقق الأصفهانی (۱) قد وافق صاحب (الکفایه) فی أصل الرأی ، إلّا أنه خالفه فی الوجه الثانی من الوجهین المذکورین ، لبطلان توارد العلل علی المعلول الواحد فی الصّلاه علی المیت و غیره من الواجبات الکفائیه القابله للتعدّد ، فلو صلّی کلّ واحدٍ من المکلّفین علی المیت ، کانت صلاته ذات مصلحه ، فلم یتحقّق توارد العلل علی المعلول الواحد ، هذا بالنسبه إلی أصل المصلحه . و أمّا المصلحه اللّزومیّه فهی لیست إلّا واحده ، تتحقّق بقیام أیّ واحدٍ من المکلّفین بالصّلاه علی المیّت ، فنسبتها إلی جمیع المکلّفین علی حدٍّ سواء ، و لذا یحصل الامتثال بفعل أیّ واحدٍ منهم ... فلا توارد للعلل ، لا فی أصل المصلحه

۱- ۱) نهایه الدرایه ۲ / ۲۷۷ .

و لا فی المصلحه اللزومیّه .

أمّا فی مثل دفن المیت و نحوه ممّا لا یقبل التعدّد ، فالأمر واضح ، إذ مع عدم تعدّد الفعل کیف یتحقّق توارد العلل علی المعلول الواحد ؟

إشکال الأُستاذ

و قد أورد علیه شیخنا بوجوه :

الأوّل : إنّ الوجوب الکفائی وجوب مشوب بجواز الترک فی طرف الموضوع ، أی المکلّف ، فلو ترک کان المکلّفون کلّهم معاقبین ، لأنّ کلّاً منهم قد ترک لا إلی بدلٍ ، فهو یقول بتعدّد العقاب هنا ، و لا یقول به فی الواجب التخییری مع ترک جمیع الأطراف ، و الحال أنّ نفس الدلیل القائم هنا علی تعدّد العقاب یقتضی تعدّده هناک ، لأنّ جواز ترک الإطعام - مثلاً - کان منوطاً بالإتیان بالعتق أو الصوم ، فلو ترک الکلّ لزم تعدّد العقاب کذلک .

و الثانی : لقد جاء فی کلامه فی (نهایه الدرایه) عباره : إن المصلحه اللزومیّه هذه لا متعیّنه . فیرد علیه :

أوّلاً : إنه لا وجود لغیر المتعیّن ، و قد ذکر هو سابقاً إن الوجود مساوق للتعیّن .

و ثانیاً : إنّ المصلحه اللزومیّه متقوّمه بالفعل الحامل لها ، فکیف یکون المعلول متعیّناً و العلّه غیر متعیّنه ؟ و کیف یکون اللّامتعیّن قابلًا للامتثال ؟

و ثالثاً : إن المصلحه اللزومیّه واحده لا تقبل التعدّد و إلّا لتعدّد الواجب و هو خلاف الفرض فی الواجب الکفائی ، و لذا یکون نسبتها إلی کلٍّ من المکلّفین علی السواء ، و هی نسبه صدوریّه ، فکیف یعقل أن یکون الصّادر واحداً و من صدر عنه الفعل متعدّداً ؟

الإشكال الصحيح على صاحب الكفايه و المحقق الأصفهانى

هـذا ، و الإشـكال الـوارد على تصـوير الوجوب الكفـائى بـالوجوب المشوب بجواز الـترك ، هو عـدم مساعـده مقـام الإثبـات و الارتكازات العقلائيّه عليه ، و أمّا ثبوتاً فلا يرد عليه شيء .

.الوجه الثانى

هو القول بالوجوب المشروط ، بأن يجب الفعل على كلّ واحدٍ من المكلّفين مشروطاً بعدم قيام غيره منهم به .

و هذا الوجه ساقط ، لأنّه يسـتلزم عدم حصول الامتثال لو صـلّى الكلّ على الميّت مثلاً ، لأنّ المفروض اشتراط الوجوب على كلّ واحدٍ منهم بترك الآخر ، و إذا صلّى الجميع لم يتحقق الشرط و انتفى الوجوب ، فلا امتثال للأمر ... و هذا باطل .

.الوجه الثالث

إن موضوع التكليف هو الفرد المردّد ، كمـا أنّ متعلّق التكليف فى الوجوب التخييرى هو المردّد ، فكمـا تتعلّق الإـراده التشـريعيّه بالمراد المردّد – و هو الفعل – كذلك تتعلّق بالمراد منه المردد و هو الموضوع .

و فيه :

مـا تقـدّم هنـاك من أن تعلّق التكليف بـالمردّد غير معقول ، سواء كـان التردّد فى الفعـل المكلّف به أو فى المكلّف نفسه ، لأـنّ التكليف – سواء على القول بـأنه الإنشـاء بـداعى جعـل الـداعى ، أو القول بـأنه الطلب الإيقـاعى الإنشائى ، أو القول بأنه البعث و التحريك نحو الإتيان بالمتعلّق ، أو القول بأنه اعتبار الفعل فى ذمّه العبد و إبرازه بالصيغه – أمر ذو تعلّق و ارتباط بالغير ، و التعلّق بالمردّد محال مطلقاً .

هـذا ، و لا ـ يخفى أن الميرزا – و إن قـال بمعقـوليّه تعلّـق الإـراده التشـريعيّه بـالمردّد فى الوجـوب التخييرى ، مـن جهـه أنّ أثرها إحـداث الدّاعى فى نفس المكلّف ، و لا مانع من أن يكون المدعوّ إليه مردّداً – لا يقول فى الوجوب الكفائى بتعلّقها بالموضوع المردّد ، فهو يفرّق بين الموردين ، و لعلّ السـرّ فى ذلك هو تعيّن الموضوع فى التخييرى و تردّد المتعلّق ، و لا محذور – عنده – فى إحـداث الـداعى نحو المتعلّق المردّد ، أمّا فى الوجوب الكفائى ، فالموضوع مردّد و لا يعقل إحـداث الـداعى مع تردّده ... و لذا قال فى تصوير الكفائى بأنّ الموضوع صرف الوجود – لا الفرد المردد – كما سيأتى .

.الوجه الرابع

اشاره

إنّ موضوع التكليف عباره عن الكلّى الجامع بين الأفراد ، غير أنّه فى مقام التشـخّص يتشـخص الموضوع بقيام أىّ فردٍ من الأفراد بـالمكلّف به ، كمـا هو الحال فى الوضـعيّات ، كملكيّه سـهم السّاده مثلاً – بناءً على أنه لكلّى الهاشـمى الفقير – حيث الموضوع عباره عن الكلّى ، ويتعيّن بالقبض و الإقباض ، فهنا كـذلك ، فقد تعلّق التكليف بالكلّى غير أنّه يتعيّن بمن يقوم بالعمل من أفراد المكلّفين .

و هذا ما نقله المحقق الأصفهانى عن السيد بحر العلوم صاحب بلغه الفقيه (۱) فى تصوير أخذ الأُجره على الواجبات .

إشكال المحقق الأصفهانى

ثم أشـكل عليه : بأنّ البعث و التحريك لا بـدّ و أن يتوجّه نحو الشـخص ، و لا يعقل أن يكون الكلّى طرفاً للبعث ، لعدم معقوليّه انقداح الإراده فى نفس

۱- ۱) بلغه الفقيه ۲ / ۱۸ .

الكلّى ، لأن الكلّى لا نفس له (۱) .

جواب الأُستاذ

و قد أجاب عنه شيخنا : بأن هذا البعث اعتبارى و ليس تكوينيّاً ، و غايه ما يقتضيه البرهان هو انقداح الإراده على أثر البعث ، و هذا يحصل فى نفس الفرد بالبعث نحو كلّى المكلّف بعثاً اعتبارياً ، لأنّ الكلّى متّحد مع الأفراد . فالإشكال مندفع ... .

و ما جاء فى كلامه من أنّ متعلّق التكليف هو المكلّف بالحمل الشائع .

مخدوش عقلاً ـ، لأنّ التكليف من الأُمور ذات التعلّق ، فهو فى وجوده محتاج إلى الطرف و هو مقوّم له ، لكن التكليف و البعث من الموجودات النفسانيّه ، و تقوّم الموجود النفسانى بالموجود الخارجى محال ، لاستلزامه صيروره النفسانى خارجيّاً أو الخارجى نفسانياً ، و كلاهما محال .

بل إن متعلّق التكليف لا بدّ و أن يكون من سنخ التكليف ، فالتكليف أمر نفسانى و متعلّقه نفسانى أيضاً ، و هو الداعى فى نفس العبد ، غير أنّ هذا الداعى يصير علّهً للمراد الخارجى فيكون المبعوث إليه بالعرض ... فافهم و اغتنم .

الإشكال الوارد

لكنّ الإشكال الوارد على هذا الوجه هو : عدم معقوليّته فيما نحن فيه ، و تنظيره بالأحكام الوضعيّه كالملكيّه قياس مع الفارق ، لأنّ الموضوع لملكيّه الخمس هو كلّى الهاشمى الفقير ، لكنّه فى ظرف التشخّص تتحقّق ملكيّه شخصيّه بمقتضى الأدلّه الشرعيّه فى المسأله ، بخلاف الأحكام التكليفيّه ، فإنّه لا موضوعيه

۱- ۱) نهايه الدرايه ۲ / ۲۷۸ - ۲۷۹ .

فی ظرف التشخّص ، لأنّ ظرف التشخّص فیها هو ظرف التلبّس بالفعل و القیام به ، فما لم یقم أحد المکلّفین بالفعل لم یتشخص الموضوع ، و إذا قام بالعمل خرج عن الموضوعیّه ، فلا معنی لتوجّه التکلیف إلیه و بعثه نحو الفعل .

.الوجه الخامس

اشاره

إنّ موضوع الوجوب فی الکفائی عباره عن مجموع المکلّفین ، بنحو العام المجموعی ، فی مقابل العام الاستغراقی حیث یکون الواجب عینیّاً و أنّ المکلّف کلّ واحدٍ من أفراد المکلّفین .

الإشکال علیه

و قد أورد علیه بوجهین :

الأوّل : إنّ المجموع أمر اعتباری ذهنی ، إذ الموجود فی الخارج هو الأفراد ، و التکلیف - کما تقرر - إنما هو لإیجاد الداعی فی نفس المکلّف ، و من الواضح أن الأمر الاعتباری غیر صالح للمبعوثیه .

و الثانی : إنه لیس الموضوع فی الوجوب الکفائی هو مجموع المکلّفین ، و إلّا یلزم أن لا یتحقق الامتثال بإتیان البعض بالمأمور به ، و تحقّقه بامتثال البعض کاشف عن أن الموضوع لیس المجموع .

و هذا الإشکال الثانی وارد .

و أمّا الأوّل فیمکن الجواب عنه : بأنّ الأمر الاعتباری و إنّ لم یکن بنفسه موضوعاً للتکلیف لما ذکر ، إلّا أنه یمکن أن یکون وسیلهً لبعث من فی الخارج ، نظیر عنوان « أحدهما » مثلاً ، فإنه أمر انتزاعی لا یتعلّق به التکلیف و لا یقع موضوعاً له ، إلّا أنه لمّا یقول المولی : لیقم أحدکم بالفعل الکذائی ، یصیر هذا العنوان منشأً للانبعاث فی الخارج ، و قد تقدّم - فی تصحیح جعل الکلّی عنواناً للموضوع - أنه لا برهان علی ضروره کون المکلّف نفسه قابلاً للانبعاث ، بل یکفی أن یکون

لجعل العنوان موضوعاً أثر فی الخارج یخرج أخذه کذلک عن اللغویّه ، فهذا الإشکال من المحقق الأصفهانی (1) غیر وارد .

.الوجه السّادس

اشاره

إن الموضوع صِرف وجود المکلّف ، و کما أنّ الغرض من المکلّف به یترتّب علی صرف وجود الطبیعه - کالإکرام مثلاً - حیث یتحقّق الامتثال بإکرام فردٍ واحدٍ أو علی مطلق وجودها الساری ، فینحلّ التکلیف بعدد أفراد تلک الطبیعه ، کذلک فی طرف المکلّف ، فقد یترتّب الغرض علی صدور الفعل من مکلّفٍ ما ، و قد یترتّب علی مطلق وجود المکلّف ، فإن کان الأوّل فهو الکفائی ، و إن کان الثانی فهو العینی ... .

و هذا مختار المحقق النائینی (2) و قال فی المحاضرات : « و هو الصحیح » (3) .

إشکال المحقق الأصفهانی

و قد تعرّض المحقق الأصفهانی لهذا الوجه فی تعالیقه علی (نهایه الدرایه) (4) فقال : إن صرف الوجود بمعناه المصطلح علیه فی المعقول لا یطابق (5)له إلّا الواجب تعالی و فعله الإطلاق ، حیث إنه لا حدّ عدمی لهما و إن کان الثانی محدوداً بحدّ الإمکان . و بمعناه المصطلح علیه فی الأُصول : إمّا أن یراد منه ناقض العدم المطلق و ناقض العدم الکلّی کما فی لسان بعض أجلّه العصر (6) ، و إمّا أن یراد

1- 1) نهایه الدرایه 2 / 279 .

2- 2) أجود التقریرات 1 / 270 - 271 .

3- 3) محاضرات فی أُصول الفقه 3 / 240 .

4- 4) نهایه الدرایه 2 / 278 .

5- 5) کذا، و الظاهر «مطابَق».

6- 6) یقصد الشیخ الحائری الیزدی فی درر الأُصول .

المبهم المهمل من حيث الخصوصيّات ، و إمّا أن يراد منه اللّابشرط القسمى المساوق لكونه متعيّناً بالتعيّن الإطلاقى اللازم منه انطباقه على كلّ فرد .

(قال) فإن أُريد منه ناقض العدم المطلق و العدم الكلّى .

ففيه : إنّ كلّ وجود ناقض عدمه البديل له ، و ليس شىء من موجودات العالم ناقض كلّ عدم يفرض فى طبيعته المضاف إليها الوجود .

و إرجاعه إلى أوّل الوجودات ، باعتبار أنّ عدمه يلازم بقاء سائر الأعدام على حاله ، فوجوده ناقض للعدم الأزلى المطلق لا كلّ عدم .

فهو لا يستحق إطلاق الصرف عليه ، فإنه وجود خاص من الطبيعه بخصوصيّته الأوليّه ، مع أنه غير لائقٍ بالمقام ، فإنه من المعقول إراده أوّل وجودٍ من الفعل ، و لا تصحّ إرادته من أول وجودٍ من عنوان المكلّف ، فإنّ مقتضاه انطباقه على أسنّ المكلّفين .

كما لا يصحّ إرجاعه إلى أوّل من قام بالفعل .

فإنّ موضوع التكليف لا بدّ من أن يكون مفروض الثبوت و لا يطلب تحصيله ، فمقتضاه فرض حصول الفعل لا طلب تحصيله .

و إنّ أُريد المبهم المهمل .

فلا إهمال فى الواقعيّات .

و إنّ أُريد اللّابشرط القسمى ، و هى الماهيّه الملحوظه بحيث لا تكون مقترنةً بخصوصيه و لا مقترنةً بعدمها .

فيستحيل شخصيّه الحكم و البعث - مع لحاظ المكلّف بعد الاعتبار الإطلاقى - إذ لا يعقل شخصيّه الحكم و نوعيّه الموضوع وسعته ، فلا بدّ من انحلال الحكم حسب انطباقات الموضوع المطلق على مطابقاته و مصاديقه ، فيتوجّه

حینئذٍ السؤال عن کیفیه هذا الوجوب الوسیع علی الجمیع مع سقوطه بفعل البعض . و سیأتی توضیح الجواب عنه .

جواب الأُستاذ

و أجاب شیخنا عن الإشکال : بأن المراد من « صرف الوجود » هو ما ذکره من نقیض العدم البدیل ، بمعنی أن وجود زید – مثلاً – رافع لعـدم زیـد لا عـدم عمرو ، لکنّ وجود زیـدٍ فی نفس الوقت رافع لمطلق العـدم ، لا للعدم المطلق حتی یرد الإشکال ، إذ الفرق بین مطلق العدم و العدم المطلق کبیر ، و کذلک الفرق بین الوجود الخاص و مطلق الوجود ، فلما یتحقق زید یتحقق أصل الوجود معه ، کما هو الحال بین الأفراد و الطبائع ، إذ یتحقق مع وجود زید أصل الإنسانیه و مطلق الانسانیه لا الإنسانیه المطلقه .

فالمراد من صرف الوجود هو الوجود الناقض للعدم ، و هذا هو الموضوع للتکلیف ، لا الوجود الناقض لجمیع الأعدام أو المهمل أو الطـبیعه لاـ بشـرط و لاـ من یقوم بالفعـل و لاـ أول الوجود ... فالإشـکال منـدفع و إنْ تعجّب السـید الأُسـتاذ من التزام المحقق النائینی به و موافقه السید الخوئی له ، فلاحظ (۱) .

.الوجه السّابع

اشاره

هو : إن الأمر إذا صدر عن المولی متوجّهاً إلی عبده ، فله أنحاء من الإضافات ، إذ له نحو إضافهٍ إلی الآمر و هو بصدوره عنه ، و نحو إضافهٍ أُخری إلی المأمور ، و هو بتحریکه نحو المطلوب ، و نحو إضافه بالفعل الصادر ، و هو بقیامه فیه شبه قیام العرض فی الموضوع لا مثله حقیقهً ، لما عرفت من أن التکلیف لیس من العوارض الخارجیه ، إذ الخارج ظرف السقوط لا ظرف العروض .

۱– ۱) منتقی الأُصول ۲ / ۴۹۹ .

و معلوم : أنه لا فرق بين الواجبات العينيّه و الكفائيّه من جهه الإضافه الأولى و الثانيه ، إذ فی کلیهما کان الآمر یصدر عنه الطلب و کان المأمور مبعوثاً نحو الفعل ، لكنّ الفرق بين العينى و الكفائى إنما هو فى نحو الإضافه الأخيره ، حيث أن نحو إضافه التكليف إلى الفعل فى العينى هو بقيد صدوره عن آحاد المكلفين مباشرةً ، فيتعدّد لا محاله بتعدّد المكلّفين بمناسبه هذا القيد ، بخلاف الواجبات الكفائيه فلا يتعدّد بتعداد المكلّفين .

فتعلّق التكليف بالمكلّفين هو على نحو الاستغراق فى العينى و الكفائى من غير فرقٍ ، و الفرق بينهما إنما هو بنحو الإضافه الأخيره ، فكما يمكن أن يكون نحو إضافه التكليف إلى الفعل المتعلّق بقيد أن يكون التعلّق صادراً عن كلّ فردٍ من الأفراد بالمباشره ، كما فى الصّلاه و الصوم و نظائرهما من الواجبات النفسيّه ، حيث أن المصلحه قائمه فى فعل آحاد المكلّفين بالصّدور المباشرى ، كذلك يمكن أن يكون نحو إضافته إلى المتعلّق لا بقيد صدوره عن كلّ واحدٍ مباشره ، بل يكون نحو تعلّقه بصرف الوجود من طبيعه الفعل لا بقيد تكثرها بكثره أفراد المكلفين ، فيسقط الأمر بصرف وجود الطبيعه فى الخارج من أحد المكلفين قهراً ، لأنّ الطبيعه توجد بوجود فردٍ ما . هذا هو حقيقه الوجوب الكفائى فافهم و اغتنم . و هذا مختار السيد البروجردى (۱) .

و حاصل هذا الوجه هو : أن كلّ التصويرات مردوده ، لأنها كانت متوجّههً نحو المطلوب منه ، فقيل : هو مجموع الأفراد ، و قيل : الجميع و يسقط بفعل البعض ، و قيل : الواحد المردّد ... بل الفرق بين العينى و الكفائى هو من ناحيه المطلوب ، إذ هو فى الأول مشروط بصدوره من المكلّف الخاص و الثانى

۱- ۱) الحجه فى الفقه : ۲۱۶ - ۲۱۷ .

لا بشرط من ذلك .

وجوه الإشكال

أورد عليه الأُستاذ بوجوه :

الأول : النقض بالواجب التخييرى ، حيث ذهب إلى أن الواجب فيه هو الواحد المردّد ... فيقال له : أىّ فرقٍ بين ترديد المتعلّق و ترديد الموضوع ؟ لوضوح وحده المناط و هو أنّ المردّد لا وجود له ، و ما كان كذلك فلا يقبل البعث ... و الأحكام العقليّه لا تقبل التخصيص .

و الثانى : إنّه لا يعقل تقييد المعلول بصدوره عن علّته ، فالحراره تصدر من النار ، و إذا صدرت لا يعقل تقييدها بالصدور عن النار ، بل إنها تصدر عنها ثم تتّصف بالصّدور . فهذه مقدّمه . و مقدمه أُخرى : إنّ الإراده التشريعيه من المولى إنما تتعلّق بما تتعلّق به الإراده التكوينيّه من العبد .

و بناءً على ما ذكر يتّضح عدم إمكان اشتراط الواجب بصدوره عن إراده المكلّف ، لأن إرادته علّه لتحقق الواجب ، فلو كان الواجب مشروطاً بصدوره عن إراده المكلّف لزم اشتراط المراد بصدوره عن الإراده ، و هذا غير معقول ، فلا يعقل تعلّق الإراده التشريعيّه به ...

و الحاصل : إن الإراده تتعلّق بالصّلاه لا بالصّلاه الصادره عن الإراده ...

فقوله بأن الواجب العينى عباره عن الواجب المشروط بصدوره عن فاعل خاص ، يرجع إلى كون الصّلاه الواجبه على زيد هى الصّلاه المقيّده بصدورها عن إرادته ، و لمّا كان هذا المحقق من القائلين بأن التقابل بين الإطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكه ، فإنه إذا استحال التقييد - كما ذكرنا - يستحيل الإطلاق . فما ذكره فى تصوير الواجب الكفائى و فرقه عن العينى ساقط .

و الثالث : إن الغرض فى الواجب الكفائى واحد لا متعدّد ، و قد صرّح بذلك أيضاً ، و مع وحدته يستحيل تعدّد الواجب ، فقوله بتعدّد الوجوب على عدد أفراد المكلّفين غير صحيح .

.الوجه الثامن

اشاره

إنه ليس للوجوب حقائق مختلفه متعدّده ممتازه بذاتيّاتها ، بل هو فى جميع موارده سنخ واحد ، و يكون تكثّره بالعوارض المصنّفه و الخصوصيّات المشخّصه .

فسنخ الكفائى هو سنخ العينى ، و التكليف فيه متوجّه إلى الجميع ، لعدم معقوليّه تكليف واحدٍ على البدل ، و الفرض عدم اختصاص التكليف بواحدٍ معيّن ، و التكليف المتوجّه إلى الجميع متعدّد ، لعدم معقوليّه توجّه تكليفٍ واحدٍ إلى متعدّدين ، فإذا تعدّد التكليف و المكلّف تعدّد الفعل المكلّف به ، و يكون تكليف كلّ واحدٍ متعلّقاً بفعل نفسه لا بفعل غيره ... .

فحقيقه الوجوب هنا هى حقيقه الوجوب هناك من غير تخالف فى الحقيقه الوجوبيّه أصلًا ، فيجب على كلّ واحدٍ امتثال تكليف نفسه ، فإذا اجتمع الكلّ على الامتثال دفعهً واحده استحق كلّ واحدٍ المثوبه الكامله ، و إذا اجتمعوا على المعصيه استحق كلّ واحدٍ عقاباً تامّاً كما فى الواجبات العينيّه .

نعم ، إذا بادر أحدهم إلى الامتثال سقط التكليف عن الباقين ، على خلاف الواجبات العينيّه ، و ليس المنشأ لهذا الاختلاف حقيقه الوجوب ، بل الوجه فى ذلك ارتفاع موضوع التكليف بإتيان واحدٍ ، و ذلك لخصوصيّه أُخذت فى المتعلَّق ، فإنّ متعلّق التكليف هو الغسل و الكفن و الدفن لميت لم يغسّل و لم يكفّن و لم يصلّ عليه و لم يدفن . و هذا كلّه ينتفى بإتيان واحد ، فموضوعُ التكليف

ص:۳۵۷

غير باقٍ ليكلّف الباقون .

و حاصـل الكلام هو : إن الفرق بين الوجوب العينى و الوجوب الكفائى هو فى طرف موضوع التكليف ، فهو فى الأول لا بشـرط و فى الثـانى بشـرط ، أى هو الميت الـذى لم يغسّـل و لم يكفن و لم يصـلّ عليه و لم يـدفن ، فـإذا تحقّق ذلك كلّه فى حقّه من واحـد ، فلاـ موضوع لتكليف سـائر المكلّفين ، و يكون سـقوط التكليف عنهم لانتفـاء الموضوع ، خلافـاً للسـيد البروجردى ، إذ جعل العينى مشروطاً بصدوره عن فاعلٍ خاصٍ و الكفائى لا بشرط ... و هذا مختار المحقق الإيروانى (1) .

إشكال الأُستاذ

و قد أورد الشـيخ الأُسـتاذ على هذا الوجه : بأنّ كلّ موضوع فهو بقيوده مقدّم رتبةً على الحكم ، و كلّ حكم متأخّر عن موضوعه بالتأخّر الطبعى ، فكان نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العلّه إلى المعلول ، و إن كانت العلّه الواقعيّه هى إراده المولى .

و أيضاً : فإنّ الرافع للشىء لا بدّ و أن يكون متقدّماً على الشىء رتبةً ، لأنه العلّه لعدمه ، و إلّا فلا يكون رافعاً له .

و أيضاً : فإنّ الإهمال فى الموضوع و قيوده محال .

و بنـاءً على هـذه المقـدّمات نقول : إذا كان تغسـيل الميّت واجباً على زيـدٍ أو عمرو كفايةً ، و كان وجوبه على كلٍّ منهما مقيّـداً بعـدم كون الميت مغسّـلاً بواسـطه الآخر ، كان الرافع للموضوع الموجب لانتفاء تكليف زيد ، هو تغسـيل عمرو ، و حينئذٍ يتوجّه السؤال : هل كان تغسـيل عمرو - الرافع لموضوع تكليف زيـد - مهملاً ، أى هو رافع له سواء كان المأمور به أو لا ؟ لا ريب فى عدم الإهمال بل هو

1- 1) نهايه النهايه 1 / 203 .

مقيّد بكونه غسلًا صحيحاً مطابقاً للأمر ، إذن ، كان موضوع الوجوب على كلٍّ من زيد و عمرو هو عدم كون الميت مغسّلًا بالغسل الصحيح بواسطه الآخر ، فيكون الرافع للموضوع هو الغسل الصحيح ، لكنّ قيد الصحّه للموضوع متأخّر رتبةً على الموضوع المتقدم رتبةً على الحكم .

و نتيجه ذلك هو : أن يكون وجوب التغسيل على زيدٍ متأخّراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل عمرو الغسل الصحيح - بمرتبتين ، و أن يكون وجوبه على عمرٍو متأخّراً عن الموضوع - و هو عدم تغسيل زيد له كذلك - بمرتبتين ، فيجتمع التأخّر و التقدّم فى وجوبه على زيدٍ ، و هو محال .

هذا كلّه أوّلًا .

و ثانياً : إنه قد نصّ على وحده الغرض ، و فى نفس الوقت نصّ على تعدّد التكليف ، فكيف يكون الغرض واحداً و المكلّف به واحداً ، - و هو الدفن - و التكليف متعدّداً ؟

رأى الأُستاذ فى الوجوب الكفائى

و اختلف مختار الأُستاذ فى الدورتين . أمّا فى السابقه ، فقد اختار قول المحقّق الخراسانى ، كالمحققين الأصفهانى و العراقى ، مستشكلًا على قول الميرزا بأن متعلّق الوجوب هو صرف الوجود - بعد أن ذكر تعبير (المحاضرات) عنه بالجامع لا بعينه - بأن تصوير الجامع الانتزاعى - الواحد لا بعينه - و إن أمكن فى الوجوب التخييرى ، فهو غير ممكن فى الكفائى ، للفرق بينهما من جهه استحقاق العقاب الواحد هناك فى صوره المخالفه للكلّ ، بخلاف الوجوب الكفائى ، فلو ترك كلّ أفراد المكلّفين استحقّوا العقاب جميعاً ... .

و أمّا فى الدوره اللّاحقه ، فقد ناقش فى طريق صاحب الكفايه و من تبعه ،

و اختار طريق الميرزا ، مستشكلاً على (المحاضرات) إرجاع النظريّه إلى الجامع الانتزاعى بأنّه ليس المراد عند المحقق النائينى ، و يشهد بذلك قوله فى التخييرى بأن الواجب هو الفرد المردّد ، لأنّ الإراده التشريعيّه تختلف عن الإراده التكوينيّه ، فلو كان مراده فى الكفائى ذلك أيضاً لصرّح به ، مع وجود الفرق بين الوجوبين ، حيث أن المردّد هناك هو المتعلّق و المردّد هنا هو الموضوع ... لكنّ بيان الميرزا هنا شىء آخر ، إنه يجوّز أن يكون صرف الوجود موضوعاً للحكم ، كما جاز أنْ يكون متعلَّقاً له ، و من الواضح أنّ « صرف الوجود » غير « الجامع » و غير « الفرد المردد » .

و الحاصل : إنه كلّما أمكن تصوير الجامع صحّ صرف الوجود ، و كلّما لم يمكن كان التكليف متوجّهاً إلى عنوان « الأحد » . أمّا فى التخييرى فلا جامع بين أفراد المكلّف به من الصوم و العتق و الإطعام فى الكفاره ، أو القتل و الصّلب و النفى فى حدّ المحارب ، و لذا يكون الواجب هو « الأحد » ، بخلاف الكفائى ، فالجامع موجود ، و هو عنوان الصّلاه ، فكان صرف وجود المكلّف هو الموضوع للتكليف ... .

و هذه هى النكته فى اختلاف تعبير الميرزا فى الموردين ، حيث قال فى الوجوب التخييرى بأن المتعلّق هو عنوان « الأحد » و فى الوجوب الكفائى جعل الموضوع هو « صرف وجود المكلّف » ... .

و ما ذهب إليه هنا لا يتوجّه عليه أىّ إشكالٍ ، بعد ظهور اندفاع مناقشات المحقق الأصفهانى .

و هذا تمام الكلام على الوجوب الكفائى .

الوجوب الموسّع و الموقّت

اشاره

ص:۳۶۱

و البحث فی جهاتٍ ثلاثه :

.الجهه الأُولی : فی تصویر الواجب الموسّع و الواجب المضیّق .

اشاره

إنّه لا ریب فی لابـدیّه الزمان فی کلّ أمر زمانی ، و إنما الکلام فی کیفیّه دخله فی الغرض ، لأن من الواجب ما لیس بموقّت ، و الموقّت : منه ما یکون الزمان فیه علی قدر الفعل ، و منه ما یکون أوسع منه ، و الأوّل هو المضیَّق ، و الثانی هو الموسّع .

إنما الکلام فی تصویر هذین القسمین .

إشکال العلامه فی الموسّع و جوابه

فعن العلّامه الحلّی رحمه اللّه انکـار الواجب الموسّع فی الشـریعه ، لأن القول به یسـتلزم القول بجواز ترک الواجب ، لکونه جائز الترک فی أوّل الوقت ، و ترک الواجب غیر جائز .

فأجـاب عنه فی (الکفایه) (۱) بأنّا نلتزم بعـدم وجوب الفعل فی أوّل الوقت ، بل الواجب هو الفعل بین الحـدّین ، کالصّلاه بین الزوال و الغروب ، و حینئـذٍ ، تکـون الصّلاه فی أوّل الـوقت مصـداقاً للـواجب ، و مصـداق الـواجب غیر الـواجب ، فلا موضوع للإشکال .

ص:۳۶۳

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۳ .

و أمّا جواب السيد الحكيم (۱) : بأنّ الإشكال إنما يرد لو تركت الصّلاه فی أوّل الوقت لا إلی بدلٍ ، لأنه منافٍ للوجوب ، و أمّا مع وجود البدل و هو الصّلاه فی الوقت الثانی - مثلاً - فلا يرد .

ففيه : إن الإشكال هو أنه مع فرض كون الزمان أوسع من الواجب ، فإنّ ترك الواجب فی أول الوقت ينافی أصل الوجوب ، فلو ترك إلی بدلٍ أصبح الوجوب تخييريّاً ، و الكلام فی الواجب التعيينی لا التخييری .

و تلخّص : تصوير الواجب الموسّع .

الإشكال فی الواجب المضيّق و جوابه

و أمّا الإشكال فی الواجب المضيّق فهو : إن كون الزمان علی قدر الفعل غير معقول ، لأن الوجوب إن كان قبل الزمان لزم تقدّم المشروط علی الشرط ، و إن كان بعده أو مقارناً له ، فمن الضروری تصوّر البعث و تصديقه حتی يؤثر فی الإراده ، لأن الانبعاث من الأمر - و هو فعل اختياری - يتوقف علی التصوّر و التصديق ، و كلّ ذلك يحتاج إلی زمان ، فيكون زمان الانبعاث متأخّراً عن زمان البعث ، و يلزم أن يكون زمانه أقل من زمان البعث .

و الجواب هو : إن ورود هذا الاشكال يتوقّف علی أن يكون تأخّر الانبعاث عن البعث زمانيّاً ، لكنّه تأخّر رتبی ، و ذلك : لأن الموجب للانبعاث هو - فی الحقيقه - الصّوره العلميّه للأمر و البعث ، و هی تتحقّق فی آن الانبعاث و الامتثال ، فيحصل البعث و العلم به و العمل علی طبقه فی الزمان الواحد ، فالواجب المضيّق ممكن ... .

۱- ۱) حقائق الأُصول ۱ / ۳۳۹ .

.الجهه الثانيه

اشاره

فی أنّ الـدلیل علی وجوب الفعل فی الوقت المعیّن هل یـدل علی وجوبه کـذلک فی خارج ذلک الوقت ، أو لا بـدّ لوجوبه من دلیل آخر ؟ فإن کان الأوّل ، فالقضاء بالأمر الأوّل ، و إن کان الثانی ، فهو بأمر جدید ... أقوال :

منها : عدم الدلاله مطلقاً .

و منها : الدلاله مطلقاً .

و منها : التفصیل بین ما إذا کان الدلیل الدالّ علی التقیید بالزمان منفصلًا أو متّصلًا .

و منها : التفصیل بین ما إذا کان دلیل التقیید مهملًا و دلیل الوجوب مطلقاً فیدلّ ، و إلّا فلا . و هذا مختار المحقق الخراسانی .

قال فی (الکفایه) (۱) : إنه لا دلاله للأمر بالموقت بوجهٍ علی الأمر به فی خارج الوقت بعـد فوته فی الوقت ، لو لم نقل بـدلالته علی عـدم الأـمر به . نعم ، لو کـان التوقیت بـدلیلٍ منفصلٍ لم یکن له إطلاق علی التقییـد بالوقت و کان لـدلیل الواجب إطلاق ، لکان قضیّه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت ، و کون التقیید به بحسب تمام المطلوب لا أصله .

أقول : و حاصل کلامه الأوّل : إن نسـبه دلیل التوقیت إلی دلیل أصل الوجوب ، هو نسبه المقیّد إلی المطلق ، فکما یکون الدلیل علی اعتبـار الإیمـان فی الرقبه مقیّـداً لـدلیل وجوب العتق ، کـذلک الـدلیل القـائم علی مـدخلیّه الزمان الکـذائی فی الغرض من التکلیف الکـذائی ، و حینئذٍ ، فمقتضـی القاعده عدم الدلاله علی الأمر بالفعل فی غیر ذلک الوقت ، لو لم نقل بدلالته علی عدم الأمر به فیه ، من جهه

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۴ .

مفهوم التحدید .

و أمّا کلامه الثانی فبیانه هو : إن دلیل التقیید بالزمان إنْ کان متّصلاً بدلیل الوجوب ، فهو إمّا مبیّن فیؤثر التقیید کما هو واضح ، و إمّا مجمل ، فیسری إجماله إلی دلیل الوجوب . و إن کان منفصلاً ، فتارةً یکون الدلیلان مطلقین ، و أُخری مهملین ، و ثالثةً یکون دلیل الوجوب مطلقاً و دلیل القید مطلق ، و رابعةً بالعکس .

فإن کانا مهملین ، فهذا خارج من البحث .

و إن کان دلیل الوجوب مهملاً و دلیل التقیید معیّناً ، أُخذ بمقتضی دلیل التقیید .

و إن کان الدلیلان مطلقین ، یؤخذ بدلیل التقیید أیضاً ، لکون نسبته إلی دلیل الوجوب نسبه القرینه إلی ذی القرینه .

و إن کان دلیل الوجوب مطلقاً و دلیل التقیید مجملاً ، فإن کان مجملاً مردداً بین المتباینین ، سقط دلیل التقیید عن الحجیّه ، و إن کان مجملاً مردداً بین الأقل و الأکثر ، رفع الید عن دلیل الوجوب بالمقدار المتیقن و بقی علی حجیّته فی الزائد عنه .

هذه هی الکبری ، و تطبیقها علی المورد هو أنه :

إن کان دلیل التقیید بالزمان المعیّن مطلقاً ، بأن یکون الوقت دخیلاً فی الغرض من المطلوب فی جمیع الأحوال و الأفراد ، کان مقتضاه عدم الوجوب فی خارج الوقت ، لعدم الغرض .

و إن کان دلیل الوجوب مطلقاً و دلیل التقیید غیر مطلق ، بأن یکون الغرض قائماً بالمرتبه العالیه من الصّلاه مثلاً ، و هی الصلاه فی الوقت - أمّا لو اضطرّ و لم یصلّها کذلک ، فالوجوب فی خارج الوقت باق ، لبقاء الغرض ، بعد انتفاء المرتبه

العالیه - فلا حاجه إلی دلیلٍ جدید ، لأن المفروض اطلاق دلیل الوجوب ، و أنّ القید فی المرتبه .

و إن کان دلیل التقیید مجملاً مردداً بین کونه مقیّداً لأصل الوجوب أو للمرتبه ، فیؤخذ بالقدر المتیقّن ، و یبقی أصل الوجوب .

رأی الأُستاذ

و قد وافق الأُستاذ المحقق الخراسانی علی النظریّه ، و أنّها خالیه من الإشکال الثبوتی ، غیر أن مقام الإثبات لا یساعد علیها ، لأنّ مقتضی الارتکازات العرفیّه و العقلائیه ورود القید علی أصل الوجوب ، و أنّه فی غیره لا یبقی وجوبٌ ، و القول بأنّه یقیّد مرتبهً من الطلب یحتاج إلی دلیلٍ زائد ، لأنّ التمسّک بإطلاق دلیل الوجوب فرع الشک فی بقائه و عدم بقائه بعد خروج الوقت ، و العقلاء لیس عندهم شک فی عدم البقاء ... اللّهم إلّا حیث یتحقّق الشک أو یقوم دلیل آخر علی بقاء الوجوب .

هذا ما ذکره فی الدوره اللّاحقه .

و أمّا فی الدوره السّابقه ، فقد وافق (الکفایه) علی أصل النظریّه کذلک ، إلّا أنه خالفه فی إطلاقها ، فاختار عدم دلاله دلیل الوجوب علی بقائه بعد الوقت بالنسبه إلی المکلّف الفاعل المختار ، و دلالته علی ذلک بالنسبه إلی العاجز .

و هذا ما أفاده الإیروانی . فلیلاحظ (1) .

ثمره البحث

هذا ، و تظهر ثمره البحث فی الصّلاه فی کلّ موردٍ لا تجری فیه قاعده الحیلوله و قاعده الفراغ ، و بیان ذلک هو : إنه لو شک فی خارج الوقت فی تحقق

۱- ۱) نهایه النهایه ۱ / ۲۰۴ .

الصّلاه فی الوقت ، فتارهً یشک فی أصل وجودها و أخری یشک فی کیفیه الصّلاه التی صلّاها ، فإن کان الأوّل ، فتجری - فی خصوص الصّلاه - قاعده الحیلوله ، و لا یعتبر بالشک . و إن کان الثانی ، فقد تجری قاعده الفراغ و قد لا تجری ، فیکون مورد ثمره البحث ، کما لو علم أنّه قد صلّی فی الوقت إلی جههٍ معیّنه ، ثم شک بعد الوقت فی کونها جهه القبله ، أمّا قاعده الحیلوله فلا تجری ، لأنّ مجراها هو الشک فی أصل وجود الصّلاه ، فإن قلنا بجریان قاعده الفراغ فی خصوصیّات العمل ، سواءً کان مورداً للتعلیل بالأذکریّه الوارد فی النصّ أو لم یکن ، فلا ثمره للبحث ، لجریان هذه القاعده . و إن قلنا بعدم جریانها إلّا فی حال کونه حین العمل أذکر ، أخذاً بالتعلیل ، - و هذا هو المختار - فلا مجری للقاعده ، لفرض عدم کونه حینئذٍ أذکر ، ترتّبت الثمره . فعلی القول بأن القضاء بالأمر الأوّل ، فهو واجب ، لأن مقتضی الأمر الأول هو الاشتغال بالنسبه إلی القبله ، و المفروض هو الشک فی وقوع الصّلاه إلیها ، فالفراغ مشکوک فیه ، و مقتضی قاعده أن الاشتغال الیقینی یقتضی البراءه الیقینیه هو القضاء . و أمّا علی القول بأنه بأمر جدید ، فیقع الشک فی توجّه أمر جدیدٍ یقتضی القضاء ، لأنه إن کان قد صلّی إلی القبله فلا أمر ، و إلّا فهو مکلّف بالقضاء ، فهو إذاً شاک فی الاشتغال بأمرٍ جدید ، و هذا مجری البراءه .

.الجهه الثالثه

إنه لو شک فی أنّ دخل الزمان فی الواجب هل هو بنحو وحده المطلوب أو بنحو تعدّده ، فما هو مقتضی القاعده ؟

ذهب الشیخ الأعظم و المحقق الخراسانی و أتباعهما إلی البراءه ، لعدم جریان الاستصحاب ، لعدم وحده الموضوع ، فقد کان مقتضی الدلیل هو الصّلاه فی الوقت و إذا خرج الوقت تغیّر الموضوع .

ص:۳۶۸

و خالف المحقق الأصفهانی - بعد أن وافق القوم فی متن (نهایه الدرایه) فی الحاشیه ، و تبعه السید الحکیم - فقال بجواز استصحاب شخص الموضوع ، إذا کان المستصحب هو الواجب الخاص ، و توضیحه : إن الخصوصیّات قد تکون مقوّمه لحامل الغرض و أُخری تکون ذات دخلٍ فی تأثیر المقتضی کالشرائط مثل المماسّه بین المحرق و المحترق ... و هذا ثبوتاً . و أمّا إثباتاً ، فإن المقتضی للنهی عن الفحشاء هو ذات الصّلاه ، و أمّا خصوصیه الوقت و الطهاره و الساتر و القبله و نحو ذلک ، فلها دخلٌ فی فعلیّه تأثیر المقتضی ، وعلیه ، فإن الوجوب النفسی متوجّه إلی ذات الصّلاه ، و تلک الخصوصیّات واجبات غیریّه ، فإذا خرج الوقت - و هو من الخصوصیات - أمکن استصحاب وجوب الصّلاه ، و هذه الذات هی نفسها الذات فی داخل الوقت بالنظر العرفی .

و فیه : إن الملاک فی وحده الموضوع و عدمها فی الاستصحاب هو نظر العرف ، و الموضوع فیما نحن فیه هو الصّلاه مع الطهاره لا ذات الصّلاه ، لأنّ العرف لا یری الإهمال فی الموضوع و لا الإطلاق ، بل یری أنّ متعلّق الوجوب هو الصّلاه المقیّده بالوقت و بالطهاره ، فکان الوجوب متوجّهاً إلی هذا الموضوع الخاص ، و هو فی خارج الوقت متغیّر عن الذی کان فی الوقت ... .

ثم إنّه بناءً علی أنّ القضاء بأمرٍ جدیدٍ فی الصّلاه و الصیام ، فلو خرج الوقت و شکّ المکلّف فی الإتیان بالواجب فی وقته ، هل یمکن إثبات فوت الفریضه باستصحاب عدم الإتیان بها أم لا ؟ وجهان !

فعلی القول : بأنّ موضوع وجوب القضاء هو « الفوت » و أنه أمر وجودی ، کان استصحابه لإثبات عدم الإتیان بالفریضه أصلاً مثبتاً . أما علی القول : بکونه عدمی ، فلا مانع من جریان الاستصحاب فیه ، لتمامیه أرکانه حینئذٍ .

و قد ذهب الميرزا و السيد الخوئى إلى الأول ، لكون المتفاهم عرفاً هو أنّ الفوت ذهاب الشىء من الكيس ، و أنه ليس فى نظرهم عين « الترک » ، و لو شکّ فى أنه وجودى أو عدمى ، لم يجر الاستصحاب كذلك ، لكونه حينئذٍ شبهةً مصداقيه لدليل الاستصحاب .

و ذهب الأُستاذ إلى أنه و إن كان لغةً كذلك ، لكنّ العبره فى الاستصحاب بنظر العرف ، و كونه وجوديّاً عندهم غير واضح ، إن لم يكن عدميّاً .

لكنّ المهمّ هو أنه ليس موضوع وجوب القضاء فى ظواهر النصوص ، فكما جاء فى بعضها عنوان « الفوت » كذلک يوجد عنوان « النسيان » و« الترک » و« عدم الإتيان » أيضاً .

ففى روايه : عن أبى جعفر عليه السلام : أنه سئل عن رجلٍ صلّى بغير طهور أو نسى صلوات لم يصلّها أو نام عنها . قال : يقضيها ... » (1) .

و فى أُخرى : « كل شىء تركته من صلاتک ... فاقضه ... » (2) .

و فى ثالثه : « إذا أُغمى عليه ثلاثه أيام فعليه قضاء الصلاه فيهن » (3) .

و فى رابعه : « سألته عن الرجل تكون عليه صلاه فى الحضر هل يقضيها و هو مسافر ؟ قال : نعم ... » (4) .

و فى أبواب الحج :

« سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجلٍ مات و لم يحج ... » (5) .

۱- ۱) وسائل الشيعه ۸ / ۲۵۳ الباب الأول من أبواب قضاء الصلوات .
۲- ۲) وسائل الشيعه ۸ / ۲۶۵ الباب ۴ من أبواب قضاء الصلوات .
۳- ۳) وسائل الشيعه ۸ / ۲۶۵ الباب ۴ من أبواب قضاء الصلوات .
۴- ۴) وسائل الشيعه ۸ / ۲۶۸ الباب ۶ من أبواب قضاء الصلوات .
۵- ۵) وسائل الشيعه ۱۱ / ۷۲ الباب ۲۸ من أبواب وجوب الحج .

و فى أبواب الصوم (۱) :

« رجل مات وعليه قضاء من شهر رمضان . فوقّع عليه السلام : يقضى عنه ... » .

« عن الرجل تكون عليه أيام من شهر رمضان كيف يقضيها ... ؟ » .

و على الجمله ، فقد قال الأُستاذ بجريان الاستصحاب فى كلّ موردٍ جاء الموضوع فيه عدميّاً ، و قد ظهر أنه ليس « الفوت » فقط ، لو ثبت كونه وجوديّاً .

إذن ، لا مانع من جريان الاستصحاب فى فرض كون الشك بعد خروج الوقت .

و أمّا لو شك فى الإتيان بالفريضه فى داخل الوقت لا خارجه ، فقد قالوا بوجوب الإتيان ، للاستصحاب و لقاعده الاشتغال ، فإن مقتضاهما صدق عنوان « الفوت » بالنسبه إلى هذا المكلّف ... و قد جاء فى النصوص « من فاتته الفريضه فليقضها كما فاتته » و بهذا يظهر الفرق بين هذه الصّوره و الصّوره السّابقه .

و قد أشكل عليه شيخنا : بأنّ قاعده الاشتغال عقليّه ، و هى لا تفيد الأحكام الظاهريه ، فهى تفيد وجوب الإتيان وجوباً عقليّاً ، و موضوع « من فاتته » هو الفريضه الشرعيّه ، إذن ، القاعده العقليّه لا تثبت الفريضه ، و إنّما تدعو إلى السّعى وراء إبراء الذمّه ، و هذا أمر آخر .

و أمّا التمسک بالاستصحاب ، فإنّما يتم بناءً على مسلک جعل الحكم المماثل ، كما هو مختار صاحب (الكفايه) ، فيثبت به وجوب الصّلاه مثلاً و يتحقق موضوع « من فاتته » . أمّا على القول بأنّ مفاد أدلّه الاستصحاب ليس إلّا التعبّد ببقاء اليقين السابق فى ظرف الشك ، فلا تثبت الفريضه و لا يتحقق موضوع « من فاتته » ،

۱- ۱) وسائل الشيعه ۱۰ / ۳۴۰ الباب ۲۶ من أبواب أحكام شهر رمضان .

و هذا مختار المحقق الأصفهانی ، وعلیه السید الخوئی نفسه ، وعلیه ، فمفاد الأدلّه إبقاء الیقین بعدم الإتیان بالصّلاه مثلاً ، و هذا لا یثبت الفریضه إلّا علی الأصل المثبت .

و تلخّص : إن مقتضی الأدلّه الأولیّه هو کون القید لتمام المطلوب ، و مع الشک فی کونه لذلک أو أنه قید لأصل المطلوب ، فلا یجری الاستصحاب الشخصی الذی ذکره المحقق الأصفهانی و تبعه السید الحکیم ، و لا الکلّی - القسم الثالث - لعدم تمامیّته من حیث الکبری ... و أمّا القسم الثانی ، فقد اختلفت کلمات السید الخوئی فی جریانه هنا و عدمه فقهاً و أُصولاً . و المختار : هو جریان استصحاب الکلّی ، القسم الثانی ، وفاقاً له فی أُصوله .

الأمرُ بالأمر

اشاره

ص:۳۷۳



هل الأمر بالأمر بشیء أمرٌ بالأمر فقط ، أو أنه أمر بذلک الشیء حقیقه ؟

و لعلّ السبب العمده فی طرح هذا البحث هو الأخبار الآمره بأن یأمر الأولیاء صبیانهم بالصّلاه إذا کانوا أبناء سبع ، فإنّه علی القول الأوّل لا تکون عباداتهم شرعیّه و علی الثانی فهی شرعیّه ، و تظهر الثمره فیما إذا صلّی الصبیّ و بلغ الحلم فی داخل الوقت ، هل تجب علیه إعاده الصّلاه أو لا ؟ قولان :

رأی صاحب الکفایه

قال فی (الکفایه) :

« الأمر بالأمر بشیء أمر به لو کان الغرض حصوله و لم یکن له غرض فی توسیط أمر الغیر به إلّا تبلیغ أمره به ، کما هو المتعارف فی أمر الرسل بالأمر و النهی ، و تعلّق غرضه به ، لا مطلقاً بل بعد تعلّق أمره به ، فلا یکون أمراً بذاک الشیء ، کما لا یخفی » (۱) .

و قد انقدح بذلک أنه لا دلاله بمجرّد الأمر بالأمر علی کونه أمراً به ، و لا بدّ فی الدلاله علیه من قرینه .

و بیان کلامه : أن المحتمل فی مقام الثبوت ثلاثه وجوه :

أحدها : أن یکون الغرض قائماً بنفس الأمر ، کأن یأمر بالأمر لمصلحه إثبات

۱- ۱) کفایه الأُصول : ۱۴۴ .

آمریّه الثانی .

و الثانی : أن یکون الغرض قائماً بالفعل المأمور به کما فی قوله تعالی «بَلِّغْ مٰا أُنْزِلَ إِلَیْکَ » (۱).

و الثـالث : أن یکون الغرض قائماً بالفعل الحاصل من المأمور - و هو الثالث - بشـخصه المنبعث من أمر هـذا الآمر الثانی ، فکان تعلّق الغرض مقیّداً لا مطلقاً .

و أمّا فی مقام الإثبات ، فقد ذکر أنه مع وجود هذه الوجوه ، لا یکون لمجرّد الأمر بالأمر دلاله علی کونه أمراً به إلّا بقرینهٍ .

ففی مثل الصـحیحه : « فمروا صبیانکم بالصـلاه إذا کانوا بنی سبع سنین » (۲)یری المحقق الخراسانی وجود الاحتمالات الثلاثه ، وعلیه ، فلو أمر الصبی بالصّلاه ، فصلّی فی الوقت و اتّفق بلوغه بعدها ، فإن شـرعیّتها یتوقّف علی القرینه علی کون هذه الصّلاه حـاملهً للغرض ، حـتی لاـ تجب إعادتهـا ، و إلّـا احتمـل کون الغرض من الأـمر به هو التمرین مثلاًـ ، فلاـ تکون مسـقطهً لوجوب الإعاده ... هذا رأیه و وافقه سیّدنا الأُستاذ (۳) .

رأی المحقق العراقی

و خـالفه المحقـق العراقی (۴) قـدّس سـرّه - و تبعـه تلمیـذه السـید الحکیم (۵) - فـذهب إلی شـرعیّه عبـادات الصـبیّ ، مسـتدلّاً بإطلاقات الخطابات الشرعیّه کقوله

۱- ۱) سوره المائده : ۶۷ .
۲- ۲) وسائل الشیعه ۴ / ۱۹ الباب ۳ من أبواب أعداد الفرائض.
۳- ۳) منتقی الأُصول ۲ / ۵۱۵ .
۴- ۴) نهایه الأفکار (۱ - ۲) ۳۹۹ .
۵- ۵) حقائق الأُصول ۱ / ۳۴۲ .

تعالی «أَقِيمُوا الصَّلاٰةَ » (۱)فإنّها تعمّ البالغين و المميّزين الذين يتمشّی منهم القصد ، خاصّةً المميّز المقارب للبلوغ ، فهذا مقتضی الإطلاقات ، و ليس فی مقابلها إلّا حديث رفع القلم . فإنْ كان المرفوع به هو خصوص المؤاخذه ، فلا إشكال كما هو واضح ، و أمّا إن كان المرفوع به هو التكليف أو هو و المؤاخذه ، فإنّ مقتضی كونه فی مقام الامتنان هو رفع الإلزام لا أصل التكليف و محبوبيّه العمل ، فيكون العمل منه مطلوباً و مشروعاً .

رأی السيد الخوئی

و ناقش السيد الخوئی (۲) الاستدلال المذكور ، و قال بشرعيّه عبادات الصبیّ بوجهٍ آخر ، و هو الدلاله العرفيّه للنصوص علی ذلك ، لأنّ « الأمر » يفارق « العلم » ، من جهه أنّ العلم قد يؤخذ موضوعاً و قد يؤخذ طريقاً و قد يؤخذ جزءاً للموضوع ، فالوجوه التی ذكرها صاحب (الكفايه) فی مقام الثبوت تأتی فی « العلم » و نحوه ، لكنّ « الأمر » ليس إلّا طريقاً عرفيّاً إلی مطلوبيّه الشیء ، فإذا أمر الآمر غيره بأن يأمر الثالث بالقيام بعملٍ ، كان تمام النظر إلی ذلك العمل ، و احتمال أن يكون المصلحه فی نفس الأمر لا يقاوم هذا الظهور العرفی و العقلائی ، و بذلك يستدلُّ علی شرعيه عبادات الصبیّ .

رأی الأُستاذ

و أفاد الأُستاذ دام ظلّه : بأنّ مقتضی الظهور الأوّلی كون متعلّق الأمر الأول هو

۱- ۱) سوره البقره : ۴۳ .

۲- ۲) محاضرات فی أُصول الفقه ۳ / ۲۶۴ - ۲۶۶ .

الأمر من الثانی ، و مطلوبیّه الفعل للآمر الأوّل یحتاج إلی مزید بیان ... .

أمّا التمسک بالإطلاقات ففیه : إن الوجوب بسیط لا یتبعّض ، فهو لیس مرکّباً من طلب الفعل مع المنع من الترک ، وعلیه ، فإنّ حدیث الرفع یکون رافعاً لأصل الجعل ، فلا یبقی دلیل علی المشروعیه ، إلّا أن یقال بأنه یرفع المؤاخذه فقط ، لکنّ المبنی باطل .

و أمّا ظهور الأمر عرفاً فی الطریقیّه ، فإنّه – لو سلّم – لا یکفی لترتّب الثمره و هو شرعیّه عبادات الصبی ، لأن غایه ما یفید ذلک هو تعلّق غرض للآمر الأوّل بذلک بالفعل کالصّلاه ، و لکن هل الغرض هو نفس الغرض فی عبادات البالغین ، أو أن هناک فی أمر الصبی بالصّلاه غرضاً آخر ؟

إنّه لا یستفاد من نصوص المسأله کون الغرض هو نفس الغرض من صلاه البالغین ، بل إنها صریحه فی أنّه « التعوید » ، ففی صحیحه الحلبی المتقدمه عن أبی عبد الله علیه السلام : « إنّا نأمر صبیاننا بالصلاه إذا کانوا بنی خمس سنین ، و مروا صبیانکم بالصلاه إذا کانوا بنی سبع سنین ، و نحن نأمر صبیاننا بالصوم ...

حتی یتعوّدوا ... » .

و کذا فی مرسله الصدوق ، و لعلّها نفس روایه الحلبی المذکوره .

و علی هذا ، فإنّ الغرض بالفعل متحقّق ، لکنه غرض آخر غیر الغرض القائم بصلاه البالغین من الناهویه عن الفحشاء و المنکر و نحوها .

فالقول بشرعیّه عبادات الصبی مشکل ، و اللّه العالم .

الأمر بعد الأمر

اشاره

ص:۳۷۹

هل الأمر بعد الأمر يفيد التأسيس أو التأكيد ؟

كلام الكفايه :

قال : إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله ، فهل يوجب تكرار ذاك الشيء أو تأكيد الأمر الأول و البعث الحاصل به ؟

قضيّه إطلاق المادّه هو التأكيد ، فإنّ الطلب تأسيساً لا يكاد يتعلّق بطبيعهٍ واحدهٍ مرّتين ، من دون أن يجئ تقييد لها فی البين و لو كـان بمثـل مره أُخرى ، كی يكون متعلّق كـلّ منهـا غير متعلّق الآـخر كمـا لاـ يخفی ، و المنسـاق من إطلاق الهيئه و إن كان هو تأسـيس الطلب لا تأكيده ، إلّا أن الظاهر هو انسـباق التأكيد عنها فيما كانت مسـبوقهً بمثلها و لم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد (١) .

توضيح ذلك :

أمّا إن كان هناك أمران و موضوعان ، كقوله : إن ظاهرت فاعتق رقبه ، ثم قوله :

إن أفطرت فـأعتق رقبهً ، فلاـ كلاـم فی التأسـيس و التعـدّد ، و كـذا لو كرّر الخطاب الواحـد لكن مع كلمه « مره أُخرى » مثلًا ... فمورد البحث ما لو أمر بشيء و كرّر الأمر قبل امتثال الأمر الأول ، كما لو قال اعتق رقبهً ، ثم قال بعد ذلك و قبل الامتثال :

اعتق رقبهً ... فيقول صاحب (الكفايه) أنّ المادّه و الهيئه مطلقان ، لكن مقتضى

١- ١) كفايه الأُصول : ١۴۵ .

إطلاق المادّه – و هو العتق مثلاً – هو التأكيد ، لأن الواجب الذى تعلّق به التكليف هو صرف وجود العتق ، فلمّا أعاد الأمر بلا قيد « مره أُخرى » مثلاً ، توجّه إلى صرف الوجود كذلك ، و هو للطبيعه الواحده لا يتعدّد ، فلو جعل الأمر الثانى تأسيسيّاً لزم ورود التكليفين على صرف الوجود ، و هو غير معقول ، إذ البعثان يستلزمان الانبعاثين ، و قد تقدم أنه لا يقبل التكرار ، و التعدّد ، فمقتضى إطلاق الماده هو التأكيد .

بخلاف إطلاق الهيئه ، و هو الوجوب ، فإن مقتضى الإطلاق الانصرافى فيه هو التأسيس ، لأنّ إنشاء الوجوب إنما يكون بداعى الطلب ، فلو كان الأمر الثانى بداعى التأكيد لاحتاج إلى قرينهٍ ، فمقتضى إطلاق الهيئه هو التأسيس .

و حينئذٍ ، يقع التمانع بين الإطلاقين ، فإن إطلاق المادّه كان الطلب تأكيدياً ، فإنْ رجّح إطلاق الهيئه كان تأسيسياً ، و إن لم يرجّح أحدهما فالكلام مجمل ، و المرجع هو الأصل العملى .

رأى المحقق العراقى

و فى (نهايه الأفكار) (١) : قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ، ترجيحاً لإطلاق المادّه على الهيئه ، باعتبار كونها معروضه للهيئه و فى رتبهٍ سابقه عليها ، إذ يقال حينئذٍ بجريان أصاله الإطلاق فيها فى رتبه سابقه بلا معارض .

(قال) : و لكن يدفعه أن الماده كما كانت معروضهً للهيئه و فى رتبه سابقه عليها ، كذلك الهيئه أيضاً ، باعتبار كونها علّه لوجود المادّه فى الخارج كانت فى رتبه سابقه عليها ، فمقتضى تقدّمها الرتبى عليها حينئذٍ هو ترجيح اطلاقها على إطلاق المادّه » .

١– ١) نهايه الأفكار (١ – ٢) ٤٠١ .

ثم انّه احتمل ترجيح اطلاق الهيئه بحسب أنظار العرف ، لكون الهيئه علّهً لوجود المادّه ، ثم قال : « لكن مع ذلك لا تخلو المسأله من إشكال » ثم قال بأنّ « مقتضى الأصل هو التأكيد ، لأصاله البراءه عن التكليف الزائد » .

إشكال الأُستاذ على المحقق العراقى

و قد أورد شيخنا على كلام المحقق العراقى بوجوهٍ :

الأول : إنه إنّ ليس العلّه لوجود المادّه هو الهيئه أى الوجوب ، بل هو علم المكلّف بالوجوب ، فلا تقدّم بالعليّه للهيئه ، لكنّ المادّه متقدّمه على الهيئه بالتقدّم الطبعى .

و الثانى : إنّ الملاك هو التقدّم و التأخّر فى مقام الجعل ، و من الواضح أن المولى يلحظ المتعلّق ثم يجعل الحكم بالنسبه إليه ، فيكون إطلاقه - إن أُخذ مطلقاً - مقدّماً على إطلاق الهيئه إن أُخذت كذلك .

و الثالث : إنّ هذه المسأله عرفيّه و التقدّم و التأخر فيها زمانى ، و ليست بعقليّه حتى يكون المناط فيها هو المرتبه ، و العرف يفهم توجّه الوجوب إلى « عتق الرقبه » و يلحظهما معاً فى آنٍ واحدٍ و يتحرك نحو الامتثال ، و ليس يوجد فى نظر العرف اختلاف المرتبه أصلاً .

قال الأُستاذ

و التحقيق هو : أنّ هذا الكلام له ظهور - و لا وجه للتوقف كما صار إليه المحقق العراقى - و هو ظهور مقامى ، لأنّ كلّ أمرٍ صادر من المولى فلا بدّ و أن يكون بداعٍ من الدواعى ، كالبعث ، و الاختبار ، و الاستهزاء و غير ذلك ، فإذا كان الداعى هو البعث ، أى كان إنشاءً بداعى جعل الداعى فى نفس العبد ، و لم يكن هناك أيّه قرينهٍ ، كان مقتضى هذا الإطلاق داعويّه كلّ واحدٍ من الأمرين ، و استلزامه

للامتثال ... لكنّ الأمر الثانى لمّا كان قبل امتثال الأمر الأوّل و حصول الغرض منه ، فإنّ العرف يفهم منه التأكيد للأمر الأوّل ، و لا يراه صادراً بداعى البعث ، فكان هذا الفهم العرفى هو الوجه لحمل المادّه على التأكيد .

فما ذهب إليه فى (الكفايه) هو الصحيح ، للوجه الذى ذكره ، و للفهم العرفى الذى ذكرناه .

فإن وصلت النوبه إلى الشک ، دار الأمر بين الأقل و الأكثر ، إذ يشک فى وجوب الزائد على صرف الوجود و عدم وجوبه ، فيجرى استصحاب عدم تعلّق الوجوب بالفرد الآخر ، و يجرى البراءه الشرعيه و العقليه عن التكليف الزائد ...

و اللّه العالم .

هذا تمام الكلام فى المقصد الأول : الأوامر .

و تم الجزء الثالث و يليه الجزء الرابع و أوّله: المقصد الثانى فى النواهى.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين فی الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر فی العلوم الإسلامية وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فی أصفهان إلی التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثين فی العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهی منظمة فی برامج إلكترونية وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلی أساس خطة تنوی تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبیّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين فی الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب علی تقديم آثارهم لتنظيمها فی ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز
القائمية
اصبهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹